محمد بن المختار الشنقيطي

الحركة الإسلامية في السودان

مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي

دار الحكمة
لندن

الحركة الإسلامية في السودان

مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي

● الحركة الاسلامية في السودان ـ مدخل الى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي

● تأليف : محمد بن مختار الشنقيطي

● الطبعة الأولى ٢٠٠٢

● الناشر : دار الحكمة ـ لندن

ISBN 1 898209 19 7

88 Chalton Street, London, NW1 1HJ
Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116
E-Mail: al_hikma_uk@yahoo.co.uk





88 Chalton Street, London NW1 IHJ Tel.: 0207-3834037 Fax : 0207-3830116

الحركة الإسلامية في السودان

مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي

محمد بن المختار الشنقيطي

دار الحكمة
لندن


بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم
الكتابة والكاتب

"رب مبلغ أوعى من سامع"
من حديث صحيح

قليلة هي الكتب والدراسات التي كتبها مفكرون إسلاميون يقومون فيها تجربة حركة إسلامية، وأقل منها تلك التي تكتبها الحركات عن نفسها لتتعرف على الأخطاء والعثرات، وتتوقف عند نقاط الضعف والقوة في مسيرة خالفة، استعدادا لمرحلة مقبلة. بل تميل أغلب الكتابات في هذا الصدد جماعية ـ وهي قليلة ـ أو فردية، الى السرد التاريخي والتهشيري، الذي يزكي الماضي ويحمل الأعداء مسؤولية معظم الأخطاء والعثرات فيه... ويبدو أن كتابات الآخرين ـ مع ما فيها من تحامل يكثر في الكتابات العربية أو عدم فهم واطلاع تامين، وحظ الكتابات الغربية منه أكثر- ساهمت في استفزاز العقل الإسلامي، الذي أصبح مطالبا بتجاوز مرحلة كتابات البث والتبرير، ليصحح خطأ أورده منصف، أو تجنيا اعتمد عليه متحامل، أو ليقدم دروسا من الماضي لأجيال المستقبل. خصوصا مع حجم التراكم الحاصل في التجارب الإسلامية المعاصرة، من دعوية امتدت وانتشرت، الى سياسة عارضت وشاركت ـ بل وتمكنت ـ الى جهادية آثرت طريق ذات الشوكة، سواء توفرت شروطها ومبرراتها أو لم

تتوفر والكتاب الذي بين أيدينا مساهمة متميزة في سد هذا الفراغ الذي أوجده غياب الكتابات العلمية التي تنتقد ولكنها لا تتحامل، تراجع المسيرة ولكنها لا تتنكر لعطاءات السابقين، ترتبط بماضي الكسب لكنها لا تقع أسيرة له أو تفتن به عن واقع الحال ومثال المستقبل الواعد.

الكتاب الذي بين أيدينا هو دراسة مستوعبة لتجربة إسلامية ثرية هي التجربة السودانية التي أصبحت تجربة رائدة ومثيرة: رائدة لأنها طرقت بالعمل الإسلامي ميادين كان يخافها وتخافه، ولأنها قدمت نموذجا حيا يجمع بين أصالة التوجه والتمسك بالثوابت، والتفاعل مع جديد الابتلاءات وحاضر التحديات...ومثيرة لأنها أغضبت وأرضت وأربكت: أغضبت إسلاميين يخافون التجديد، أو يتوجسون من الإقدام والاقتحام خيفة، وعلمانيين أزعجهم أن يبروا تجربة إسلامية حديثة من حيث القيادة والتوجه وأساليب العمل. وأرضت أجيالا من الإسلاميين بدأ الخوف على المشروع واليأس من ممارسات بعض أصحابه وقادته يتسربان إلى نفوسهم وعقولهم، ونفرا من المنصفين الحادبين على حركة الإسلام الظانين بها خيرا. وأربكت بأساليبها ومنهجيتها المرنة، وتنوع طرق العمل والأداء عندها..واستوى في ذلك الارتباك والإرباك الأصدقاء والأعداء.

الأستاذ محمد بن المختار الشنقيطي درس هذه التجربة - التي لم يستطع إخفاء إعجابه بها - وحاول بمنهجية الباحث، وعقلية الناقد، انسيابية الأديب، أن يقدم خلاصات مفيدة عن أداء الدكتور الترابي وإخوانه في العمل التنظيمي والبناء القيادي والعمل داخل المجتمع ومع السلطة، دون أن ينسى روافد الحركة وملامحها وعلاقاتها الخارجية. هذا مع وقفه موفقة مع ما أسماه الكاتب «الثنائيات الكبرى».

لقد كتب عن الحركة الإسلامية في السودان عديدون أتيح لي أن أقرأ لبعضهم. ورغم الفائدة التاريخية الجلية لكتابي "الدكتور حسن مكي" "الإخوان المسلمون في السودان" و"الحركة الإسلامية في السودان" -

واللذين لم يغب فيهما بعد التحليل والتقويم بالمناسبة ـ ورغم القيمة التحليلية الجلية لكتاب "الحركة الإسلامية في السودان التطور والكسب والمنهج" الذي كتبه أبرز قادة الحركة، وصاحب الدور المشهود في نهضتها التنظيمية والسياسية والتخطيطية، الدكتور حسن عبدالله الترابي..فإن كتاب الأستاذ محمد بن المختار الشنقيطي يحمل إضافة نوعية: فقد أخذ من مكي بعد التاريخ والإخبار، وحاول مشاركة الدكتور الترابي في المزع التحليلي، مع إضافة نوعية في مجال التقويم واستخلاص العبر والدروس من التجربة. وهو ما بدا واضحا في تحليل الأسباب التي أدت لنجاح تحالف الحركة الإسلامية مع نميري ومقارنتها من حيث العقلية والأداء مع الحزب الشيوعي السوداني (راجع الفصل السادس)...كل هذا مع لمسات أدبية لم تخل من التكلف أحيانا، خصوصا إذا تعلق الأمر بإيراد شعر محمد إقبال مناسبة وحجما.

ومع أن بعد الكاتب ـ وهو موريتاني ـ عن ميدان تجربة الإسلاميين السودانيين، وعدم معايشة الزمنية لها ـ أو لمعظم حلقاتها ـ سيترك أثره على ما كتب واستخلص، فإن البعد عن التجربة وبالتالي التخلص من الانحياز التلقائي، أو التبني المؤسس على عصبية الولاء والانتماء، قد يكون عاملا إيجابيا يخفف من آثار البعد عن المكان وعدم المعايشة في الزمان. إن الأستاذ محمد حين يكتب في نهاية فصل الثنائيات الكبرى معلقا على تجربة «حماس» الفلسطينية والحركة الإسلامية في أراضي ثمانية وأربعين في الأسر المفتوحة:

«فهل الحركات الإسلامية في بلداننا أكثر عرضة للخطر من هاتين الحركتين؟ وهل من الضروري بعد هذا أن يدرس أبناء الحركات الإسلامية العقيدة والفقه والسيرة النبوية في غرف الظلام!؟ إننا بذلك نعزل الحركة عن المجتمع، ونزيد الهواجس والحواجز النفسية بينها وبين الناس، ولا تسأل عن مصير حركة تغيير اجتماعي هربت من مجتمعها وأساءت الظن به... يكون قد أعطى درسا مهما لحركات إسلامية عديدة.

أما حين يقدم لنا الأستاذ محمد تلك المقارنة الموفقة بين الهيكل التنظيمي عند السودانيين وعند كل من الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية، خصوصا في محوريها: اتساع الشورى وصلاحيات القادة، وانسانية التنظيم ومرونة هياكله... فإن مداد قلمه يلمس مكامن الخلل الرئيسة التي ينبغي للحركات الإسلامية أن تتجاوزها في الهياكل التنظيمية والبنى الهيكلية. ولقد أحسن صاحبنا حين خصص فصلا بكامله للبناء القيادي، وهو أمر في غاية الأهمية والخطورة ويلعب دورا حاسما في مصائر الحركات والأمم، وكانت الحركة السودانية قد قدمت فيه بحق مثالا متميزا، حق للدكتور الترابي أن يؤكد بناء عليه أن «المداخل الى طبقة القيادة لم تتصلب، ولم تصبح حكرا على الذين يتولونها بقوة التاريخ وهيبة المقام»!

ويقدم لنا الأستاذ محمد بن المختار، في إطار تحليله لتأثير الحركة في المجتمع وتفاعلها معه، خلاصة فقهها في قضية من أكثر القضايا إثارة في العمل الإسلامي المعاصر، هي قضية التصوف، فيقول: «وبناء على هذا النظر الفقهي والتقدير المصلحي، انفتحت الحركة السودانية على الصوفية، واستوعبت منهم كثيرين، فأفادوها حشدا وكما، وأفادتهم فقها وعملاً». ولعل في ذلك درسا لمن يضيع الأوقات والجهود في مواجهة التصوف وأهله، في وقت كثر الأعداد وتزايد المتربصون. ويستمر الأستاذ محمد بهذه المنهجة في مختلف الفصول والمباحث مقدما بذلك رؤية متكاملة عن تجربة إسلامية متميزة...

هذا عن الكتاب، أما الكاتب فهو محمد بن المختار، خريج المدرسة الفقهية والأدبية الشنقيطية، فمنها أخذ أصالة العلم الشرعي ونقاءه، ثم التحق بالتعليم الحديث في مجالين كان له فيهما سبق مشهود: الفقه السياسي، واللغات الحديثة... درس في ثانويات موريتانيا، قبل أن ينتقل إلى صنعاء أستاذا في «جامعة الإيمان» مدرسا للنحو والتفسير..كاتب صحفي متميز، وباحث أكاديمي بإتقان!... أكسبته دراسته الشرعية الأصالة المطلوبة، وأعطته ثقافته المعاصرة الحداثة المرغوبة. له كتابات

عديدة منها المنشور ومنها المرقون. كتب في عدة صحف ودوريات موريتانية ويمنية، وله كتب متميزة موضوعا ومحتوى لم تنشر بعد، ولا يزال بعضها قيد الإعداد، منها:

■ «الشرعية السياسية في الإسلام بين الوحي والتاريخ»

■ «موسوعة السنة السياسية: جمع وتصنيف»

■ «شذرات من الفقه السياسي والتنظيمي»

■ «منهج ابن تيمية في دراسة الخلافات السياسية بين الصحابة»

يقيم الآن في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يواصل رحلة البحث والدراسة والعمل... يستطيع القارئ أن يصدق كل شيء، إلا أن محمد بن المختار لم يزر السودان قط، ولم ينتقل بين القصر والمنشية، ولم يجلس إلى الكاروري، أو الترابي، أو ياسين عمر الإمام، أو مهدي إبراهيم، أو علي عثمان محمد طه، أو إبراهيم السنوسي، أو حسن مكي..لكنه فعلا لم يزر السودان ولم يلتق هؤلاء، ومع ذلك كتب ما ترون!

الأستاذ محمد أبدع مرتين: مرة حين كتب عن التجربة السودانية - وهي أول مرة في حدود اطلاعي يكتب عنها إسلامي من خارج السودان - بهذا الحجم وهذا المستوى وهذا الاستيعاب.

ومرة حين كانت كتابته إضافة لا تكرارا، وتجديدا لا تقليدا.

وليس غريبا أن يحسن من لم يعايش أو يسمع، "فرب مبلغ أوعى من سامع". والذي أستطيع أن أوكده - وأنا العارف بالتجربة السودانية المهتم بها - أن محمد بن المختار وعى أكثر من جل السامعين، وأفاد بقيمتهم.

محمد جميل بن منصور

انواكشوك ١٤٢٢/٠١/٢٩هـ

الموافق ٢٣/ ٢٠٠١/٠٤م



مقدمة

فقلت له إن الشجى يبعث الشجى

فـدعْنِـــي فهــذا كلــه قبــر مــالكِ

متمم بن نويرة

هذه دراسة موجزة كتبتها على عجل في ظروف انشغال وترحال، حاولت فيها تقديم صورة عن الفكر التنظيمي والاستراتيجي الذي يمكن استنباطه من خلال تجربة الحركة الإسلامية في السودان، مع إبراز مواطن الإبداع والتميز التي اختصت بها هذه الحركة، وامتازت بها عن أساليب العمل التقليدية، الشائعة لدى بعض الحركات الإسلامية.

ولأن الحدود الموضوعية لهذه الدراسة تنحصر في الفكر الاستراتيجي والتنظيمي، فليست هي بالعرْض التاريخي، ولا البحث الشامل في تجربة تلك الحركة في كل المجالات. لذلك نرجو من القراء الكرام الذين يهتمون بالتقصي التاريخي لهذه التجربة، أو الذين يطمحون إلى الوصف الشامل لجوانب عملها، أن يعذرونا إذا لم يجدوا بغيتهم في هذا الكتاب.. وننصح هؤلاء وأولئك بالرجوع إلى كتب الدكتور حسن الترابي. والأستاذ حسن مكي، والدكتور عبد الوهاب الأفندي، والدكتور التجاني عبد القادر. ثم بالرجوع إلى الدراسات الغزيرة التي كتبها كتاب غربيون عن الحركة الإسلامية في السودان، أو عن تاريخ السودان الحديث، ويمكن الاطلاع على بعضها في مسرد المراجع الملحق بهذا الكتاب.

ورب متسائل هنا عن قيمة هذه الدراسة والجديد فيها، ولم لا نحيل على مؤلفات مفكري الحركة وكتابها فنريح ونستريح.. والجواب أن مؤلفات أولئك المفكرين والكتاب ـ والتي ندين لها بالكثير في هذا العمل ـ لا تمنع من تجديد القول في الموضوع، من زوايا أخرى لم يركزوا عليها، ولا تسد الباب أمام تناول هذه التجربة بمنهجية وأسلوب مختلف عن

منهجيتهم وأسلوبهم. لذلك فإن الجديد في هذه الدراسة يتلخص في ثلاثة أمور أساسية:

ـ **أولها:** أني وضعت التجربة الإسلامية السودانية ضمن إطار نظري أوسع، من خلال الحديث في المدخل ـ وفي ثنايا الكتاب ـ عن العلاقة الوثيقة بين المبدأ والمنهج. وهو أمر غاب عن بال العديد من الإسلاميين، قادة وأتباعا، ولم تركز عليه كتابات الإسلاميين السودانيين عن تجربتهم، رغم أنهم كانوا واعين به، كما برهنا على ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب، بل إن الجهد النظري الذي بذله الدكتور الترابي ينصب في فقه المنهج. ومن وضع التجربة في إطار أوسع ما اعتمدناه من الرجوع إلى مصادر شتى، تضمنت مراجع إسلامية قديمة وحديثة، وكتابات بعض المهتمين الغربيين بالحركات الإسلامية، خصوصا أولئك الذين اتسمت كتاباتهم بشيء من العمق والتجرد.

ـ **والثاني:** أني لم أقف في هذه الدراسة عند وصف وتقييم التجربة الإسلامية السودانية، بل كثيرا ما سبحت في استطرادات مقارِنة، لإعطاء القارئ الكريم فكرة عن تجارب حركات إسلامية أخرى، وحظها من النجاح والإخفاق في التعامل مع القضية المتناوَلة. فالدرب واحد، والهم مشترك، و«الشجى يبعث الشجى»، كما قال الشاعر متمم بن نويرة الذي كان يبكي كل قبر رآه، لأنه يذكِّره بأخيه القتيل مالك، فكان بينه وبين رفيق رحلته هذا الحوار الحزين:

فـقال أتـبكي كل قبــر رأيتـه
لميْتٍ ثـوى بين اللوى فالدكادكِ
فقلت له إن الشجى يبعث الشجى
فـدعْنِي فهـذا كـله قبـر مالكِ

ولم يكثر كتاب الحركة الإسلامية في السودان من المقارنات، باستثناء شذرات قليلة يجد القارئ نماذج منها في فصول البحث. ولعل ذلك يرجع إلى أسباب، منها أنهم أرادوا أن لا يثيروا حفيظة إخوانهم الذين لا يتقبلون النقد، كما حرصوا على عدم اتهامهم بتزكية النفس فيما يبدو.

ـ أما **الثالث:** فهو أني صغت هذه الدراسة، بأسلوب تعليمي مبسط، يعتمد كثرة التقسيم والتفريع المنهجي، تسهيلا لاستيعاب الأفكار الواردة، وطبعها بالطابع العملي. وحرصت على جعلها خفيفة الوزن، كثيفة المادة، وانتقيت ما اعتقدت أنه مفيد للمهتمين بالتجربة اهتماما عمليا. لذلك فهي إلى الدليل العملي أقرب منها إلى العمل الأكاديمي. بينما طغى الأسلوب السردي على كتابات بعض كتاب الحركة، مثل الدكتور مكي ـ الذي جذبته صنعة المؤرخ أحيانا ـ رغم عمق تحليلاته، وسعة اطلاعه. كما اتسم بعضها بالتجريد في الأفكار والمصطلحات أحيانا، مثل بعض كتابات الدكتور الترابي. فليس من السهل على شباب الصحوة الإسلامية غير المتمكنين من ناصية اللغة العربية، المتمرسين بالمفاهيم الفلسفية والأصولية، أن يستوعبوا جميع كتابات الترابي بعمق، وهي كتابات تجمع بين تجريدات «هيجل» الفلسفية ولغة الشاطبي الأصولية، رغم مضمونها العملي.

فهل تعني هذه الإضافات فضلا لهذه الدراسة على الدراسات السابقة، التي كتبها مفكرو الحركة الإسلامية في السودان من قبل ؟ كلا ! فتلك دعوى عريضة لا نستطيع ادعاءها، فالقوم أدرى بالموضوع، وأكثر إحاطة به، ودراساتهم هي عمدتنا هنا، وعليها بنينا هذا الجهد المتواضع، ومنها اغترفنا جل معلوماتنا وتحليلاتنا. وإنما أردنا بيان اختلاف هذه الدراسة في الغاية والمنهج عن دراساتهم، وذلك مبرر وجودها.

ومهما يكن فإن تراث الحركة المنشور ليس غزيرا بما يكفي لتقديم صورة مفصلة دقيقة عن تجربتها من خلال الكتب فقط، فهي «لا تكتب من الفكر ما تكسب» حسب تعبير الدكتور الترابي. ولم يتح لنا ـ بكل أسف ـ الاتصال المباشر بقادة الحركة وأبنائها، لنطلع أكثر على فقهها العملي غير المنشور. ولذلك اتسمت هذه الدراسة بالتكثيف والاختصار. وهي ـ على أية حال ـ جهد المقل، وما لا يدرك كله لا يترك كله.

وقد قسمت الدراسة إلى مدخل وسبعة فصول:

ـ **المدخل:** «فقه المبدأ» و«فقه المنهج»وهو يتضمن خواطر عامة عن

العلاقة الجدلية بين الإيمان بالمبدأ وحسن إعداد الوسيلة لخدمته. وفيه بيان لتخلف الثقافة العملية لدى أبناء الصحوة الإسلامية، والحاجة الماسة إلى تداركه. فهو تأصيل نظري لما تلاه من أمور عملية خلال فصول البحث.

- **الفصل الأول:** الملامح والروافد وفيه بيان للخلفية الفكرية التي انطلقت منها الحركة في عملها، ومنهج الربط بين فقه المبدأ وفقه المنهج الذي اعتمدته، وحديث عن الملامح العامة للحركة، وخصائصها المميزة، وبيان لروافد فكرها التنظيمي، وحسن استفادتها من عبرة الماضي وتجارب الآخرين.

- **الفصل الثاني:** الثنائيات الكبريوفيه شرح لمنهج الحركة في التعامل مع ست من الثنائيات التي تشكل معضلات فكرية وعملية أمام الحركات الإسلامية، ويتوقف على حسن التعامل معها مسار كل حركة ومآلها. وهي: الشكل والمقصد، الإسرار والإعلان، الالتزام والمبادرة، الوحدة والتباين، العمق والامتداد، الفصل والوصل.

- **الفصل الثالث:** البنية الهيكلية وهو شرح مصحوب بالمخططات التوضيحية لهيكل الحركة وشعبه وفروعه، وبيان لجوانب تأثرها وتأثيرها في الحركات الإسلامية الأخرى، وإبراز لمواطن التجديد والتميز والتكيف لديها، مع مقارنة مستفيضة بالهيكل التنظيمي لكل من حركة الإخوان المسلمين بمصر، والجماعة الإسلامية بباكستان، باعتبارهما أقدم تجربتين إسلاميتين في هذا المضمار، وأكثرهما تأثيرا في الحركات التالية.

- **الفصل الرابع:** البناء القياديوفيه تشخيص لداء القصور القيادي في الحركات الإسلامية، وبيان لمنهج الحركة السودانية في اختيار قادتها وعزلهم، وما اعتمدته من طرائق لحماية الشورى، وضمان صدق التمثيل، وشمول القيادة وفعاليتها، وضمان مراقبتها ومحاسبتها، مع التأصيل والتحليل والمقارنة.

- **الفصل الخامس:** العمل في المجتمعوهو يتناول فلسفة الحركة في التعامل مع مجتمعها، وبيان للمنهج الإصلاحي الإيجابي المترفق الذي

درجت عليه في هذا الشأن، وتعاملها مع مختلف القوى الاجتماعية المحلية: الأحزاب السياسية، والجيش، والطلاب، والعلماء، والصوفية، والسلفية، والنساء، والعمال، والقبائل، والمسيحيين.

- **الفصل السادس:** العلاقة بالسلطة وفيه تحليل لمنهج الحركة في علاقتها بالسلطة السياسية، والضوابط التي تحكمت في معارضاتها للسلطة وتحالفاتها معها، مع التركيز على تجربة التحالف مع نميري في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، من حيث الدواعي، وأسباب النجاح، والثمرات، باعتبارها أكبر وأخطر قرار اتخذته الحركة في هذا الشأن.

- **الفصل السابع:** العلاقة بالحركات الإسلامية وفيه بيان لرؤية الحركة لمراتب العموم والخصوص بين الحركات الإسلامية، ومنهجها في العلاقة بتلك الحركات، خصوصا حركة الإخوان المسلمين بمصر، والتنظيم الدولي للإخوان المسلمين، بحكم ارتباطهما الفكري والتاريخي بالإسلاميين السودانيين، ومكانتهما في العمل الإسلامي عالميا.

وقد اعتمدت عددا من معايير التقييم في هذه الدراسة، يميل المطلعون على العلوم الاستراتيجية والتنظيمية إلى اعتبارها صالحة للحكم على التنظيمات السياسية عموما، بغض النظر عن التفاصيل والخصوصيات. هذه المعايير هي:

أولا: معيار المرونة

فكلما كان مستوى المرونة عاليا، كان ذلك أدعى لنجاح التنظيم. والمرونة أنواع:

- مرونة وظيفية تتعلق بأهداف التنظيم ووظائفه، بأن يكون التنظيم قادرا على تغيير بعض أهدافه ا مرحلية ووظائفه العملية التي تم إنجازها أو تعذر، واستبدالها بأهداف ووظائف أهم في الظروف الجديدة أو أيسر من حيث الإنجاز. وكل تنظيم لا يستطيع التحرر من بعض وظائفه وأهدافه المرحلية، وتبنِّي وظائف وأهداف أكثر انسجاما مع إمكاناته في

الظروف المتغيرة، فهو محكوم عليه بالجمود والموت البطيء. على أن التحرر من الأهداف المرحلية أو بعض الوظائف، لا يعني تحررا من الغايات العليا التي هي مبرر وجود التنظيم.

- مرونة إجرائية تتعلق ببنية التنظيم وإجراءاته الداخلية ذات الصلة بتغيير قادته واتخاذ قراراته. بأن يكون التنظيم قادرا على تغيير قيادته بيسر، وبأسلوب مرن يفتح باب الصعود إلى القيادة والنزول منها، بناء على معايير موضوعية لا شخصية، ودون انقطاع في المسيرة أو تمزق في الصف، وقادرا على اتخاذ القرار المناسب في الوقت المناسب دون تلكؤ أو عرقلة.

- مرونة عملية تتمثل في تعاطي التنظيم مع التحديات المتغيرة بأسلوب متغير، دون جمود على الأساليب السابقة، حتى ولو أثبتت جدواها في الماضي. بل إن نجاحها في الماضي قد يكون أحيانا مغريا بالتشبث بها في واقع مغاير، فيدخل الخلل من هذا الباب، ويسقط التنظيم ضحية لنجاحاته وأمجاده السالفة.

ثانيا: معيار التماسك

فكلما كان تماسك التنظيم أقوى، كان ذلك قرينة على نجاحه وإمكانية صموده أمام التحديات. ويتطلب التماسك الفعال قدرا كبيرا من الإجماع الداخلي حول أمور جوهرية ثلاثة:

- طبيعة التنظيم ورسالته، لا على مستوى الهدف الأسمى ومبرر وجود التنظيم فحسب - فذلك أمر سهل - بل على مستوى الأهداف المرحلية الأساسية، والوسائل الفعالة التي ينبغي تبنيها لتحقيق تلك الأهداف.

- قيادة التنظيم: هيكلا وصلاحيات وأشخاصا. وتلك هي الشرعية الداخلية التي تعتبر أكبر ضامن للتماسك وأعظم حام للوحدة.

- وسائل حل الخلافات الداخلية طبقا لترتيبات متفق عليها، بحيث يمكن احتواء تلك الخلافات - سواء تعلقت بالتوجه أو بالمسيرة أو بالقيادة - بأسلوب سلمي مرن، لا يؤثر انشقاقا في هيكل التنظيم، أو تعثرا في

مسيرته، أو انحرافا في وجهته.

ثالثا: معيار الاستقلالية

والمراد به أن يكون للتنظيم كيان معنوي وشخصية اعتبارية متميزة عن غيره من الأفراد والقوى الاجتماعية، بحيث لا يتوقف في وجوده ولا في فاعليته على غيره من القوى، ولا يكون أداة لخدمة أي منها. بل يكون مُكرَّسا لخدمة الأهداف التي من أجلها أُنشئ. إن تنظيما استطاعت فئة اجتماعية ـ أسرة أو قبيلة أو جهة أو طبقة ـ تسخيره لمصالحها الخاصة لا يمكن وصفه بالاستقلالية. فالتنظيم المستقل تنضوي تحته القوى الاجتماعية وتخدمه وتتبنى أهدافه. وقد تحصل هذه القوى على ثمرات من وراء انضوائها تحت رايته، لكن أهدافها تكون تبعا لأهداف التنظيم ونتيجة عرضية لتقدمه في تحقيق رسالته. فإذا أصبحت أهداف الأفراد أو القوى الاجتماعية المكوِّنة للتنظيم في درجة فوق أهداف التنظيم أو منافسة لها، فقدْ فقدَ التنظيم معيار الاستقلالية.

رابعا: معيار التركيب

والمراد به مضاعفة الهياكل وتنوعها وتشعبها. ويشمل التركيب التمايز بين البُنى والوحدات التنظيمية، والفصل بينها هرميا ووظيفيا وجغرافيا، مع التكامل والتوازن فيما بينها، باستناد بعضها إلى بعض، وتحكم بعضها في بعض. فالتركيب يساعد التنظيم على بناء هويته الذاتية المستقلة عن الأشخاص، وتوطيد استقراره واستمراره، وتأكيد شخصيته الاعتبارية التي لا تتوقف في وجودها ولا في مسيرتها على وجود زعيم مؤسس، أو جيل رائد. وقد لا يروق التركيب التنظيمي للقادة الذين يميلون إلى الاستبداد والهيمنة، فيُبقون تنظيماتهم في حال من السذاجة والبساطة يمكِّنهم من التحكم فيها. لكن هؤلاء بقدر ما يخدمون سلطتهم الشخصية على المدى القريب، فإنهم يضعفون التنظيم كمؤسسة على المدى البعيد.

خامسا: معيار الاستيعاب

فالغاية من بناء أي تنظيم هي الإحساس بالحاجة إلى تنسيق جهود جماعية، وترشيدها وتسديدها، وتصويبها نحو هدف مشترك، وتجنب تبديد الجهود أو تضاربها أو تناسخها، بسبب التوارد على نفس المكان دون تنسيق أو تناغم. فإذا استطاع التنظيم أن يستوعب أعضاءه، وينسق بين جهودهم، بحيث يجد كل منهم مكانه المناسب دون إحساس بالغبن أو التهميش أو استئثار رفقاء الدرب بأمور التنظيم من دونه، دل ذلك على أن التنظيم يسير في الاتجاه الصحيح. أما إذا حدث العكس، وفقد بعض الأعضاء ثقتهم في التنظيم لضعف في الإيمان بالأهداف، أو لنقص في الثقة بالقيادة، أو لمجرد الإحساس بالغبن، أو سوء توجيه الجهد، فذلك مؤشر سلبي يدل على أن التنظيم بدأ يفقد رسالته، ويتحول إلى قيد على الطاقات الفردية التي كان أداة ترشيدها وتسديدها.

سادسا: معيار الإيجابية

والمراد به أن يحافظ التنظيم على زمام المبادرة في شؤونه، ويتفاعل بإيجابية مع تطورات مجتمعه. فذلك هو المدخل الوحيد إلى نمو التنظيم نموا طبيعيا دون طفرات مباغتة غير محسوبة، ويحميه من الجمود والبقاء على هامش المجتمع. وتستلزم الإيجابية قدرا من الواقعية تشجع الخير مهما لابسه

من غبش، وتتعايش مع الشر من أجل تغييره، دون يأس من الناس، أو تسرُّع غير منضبط، أو خروج على المجتمع. ولا تترك فراغا يعين عوامل الشر والسلبية على التمكن والرسوخ. وتؤمن بالجهد الدؤوب مهما كان متواضعا، وبالعمل الصامت المؤثر، وبالسير المتدرج في تحقيق الغايات المبتغاة. ولا يتم هذا إلا باستيعاب عوامل القوة والضعف في المجتمع، وجوانب التقدم والقصور في المسيرة، ووسائل الاكتساب والتأثير، وعوامل التسريع بالتغيير، مع انتباه لأي ثغرة تُفتح، واستغلال لكل فرصة تَسنح.

ولا بأس بإبراز بعض التحفظات هنا، حتى يكون القارئ الكريم على بينة من مغزى هذه الدراسة ومراميها:

- إن الغاية الأولى من هذه الدراسة هي تقديم دليل نظري إلى أبناء الحركات الإسلامية، وهم في مسيس الحاجة إليه، إذ لا تزال جل الحركات الإسلامية تعتمد في عملها منهج التجريب وردود الأفعال، دون دليل نظري، يهدي العمل، ويسدد المسيرة. والمراد بالدليل النظري هنا هو ما دعاه مالك بن نبي «الفكر الفني الذي يعجل بحركة التاريخ»، وليس الأفكار النظرية المجردة عن الحاجات الموضوعية. وليست هذه الدراسة موجهة إلى الإسلاميين في السودان، بل هي موجهة إلى أبناء الحركات الإسلامية الأخرى. فإن وجد فيها الإسلاميون السودانيون رؤية تقييمية خارجية من أحد أبناء الصحوة الإسلامية، راقب جهدهم وجهادهم من بعيد، بمزيج من التقدير والإعجاب والحب والإشفاق.. فسيكون ذلك زيادة خير نغتبط بها. فالمؤمن مرآة أخيه، وللنظرة الخارجية ـ رغم بعدها عن الواقع أحيانا ـ فوائدها: حيث استقلال الذات عن الموضوع أوضح، والتجريد والتعميم أسهل.

- إن عددا من الذين احتكوا بقادة الحركة وأبنائها عن كثب ـ الأمر الذي لم يتح لنا بكل أسف - قد يأخذون علينا أننا نتحدث عن أمور نظرية، لا تعبر دائما عن الواقع العملي في مسيرة الحركة الإسلامية بالسودان. وقد يجد بعضهم في حديثنا مغالاة في مدح هذه الحركة، ويجد فيه آخرون غمطا لحقها، حسب اختلاف وجهة النظر. ولعل هؤلاء وأولئك محقون فيما يذهبون إليه، فلسنا نتوقع أن كل ما كتبته الحركة عن نفسها حقائق معيشة، بل قد يكون ـ أحيانا ـ تعبيرا عن طموحها ورؤيتها الفكرية، حالت ظروف قصور أو تقصير دون إتمامه، أو منَع تزاحم الغايات و«تناسخ المبادئ» من إنجازه. لكن ذلك لا ينقص من قيمة الفكرة في ذاتها، إذ دورنا هنا هو توصيل العبرة وتبليغ الفكرة إلى الآخرين، حتى ولو فشلت الحركة صاحبة الفكرة في تنفيذها.. فرب مبلغ أوعى من سامع. علما بأننا لم نقف عند حدود ما كتبته الحركة عن نفسها، بل

حاولنا المقارنة بمصادر أخرى كتبها أعداء الحركة في الغالب، دون أن نتقيد بتحليلاتهم وأحكامهم، أو نرفضها جملة وتفصيلا.

- إن الحدود الزمنية لهذه الدراسة هي المرحلة الحركية من عمر التجربة الإسلامية السودانية، وتحديدا نصف القرن الممتد من ١٩٤٠ إلى ١٩٩٠، ولا شأن لها بتلك التجربة بعد أن أسفرت الحركة عن وجهها في شكل دولة نهاية العام ١٩٨٩. فلا يتوقعن القارئ الكريم منا أي تقييم لتجربة الحركة/الدولة في هذه الدراسة. فرغم اقتناعنا بأهمية التأمل في تلك التجربة، واستخلاص العبرة منها، بالنسبة للحركات الإسلامية - التي هي أكبر القوى الاجتماعية حظا في الوصول إلى قيادة دولها حاليا - إلا أن ذلك أمر خارج عن الحدود الزمنية لهذه الدراسة، ولم تتوفر المعلومات الكافية لتناوله حتى الآن، بالنسبة لمن يراقبون التجربة السودانية من خارجها. كما أن مرحلة الحركة - لا الدولة - أوْلى بالبحث والتأمل في الوقت الحاضر على ما نعتقد، نظرا لفائدتها المباشرة للحركات الإسلامية في معركة التمكين. وقد اضطررنا إلى الخروج عن هذه الحدود الزمنية في الفصل الأخير وحده، نظرا للتطورات السلبية التي طرأت على فلسفة الحركة في مجال العلاقات، فجرتها إلى كثير من المتاهات، يحتاج القارئ إلى تفسير لها.

- قد يسيء بعض الناس الظن بالتجربة الإسلامية السودانية، بسبب أحداث الرابع من رمضان ١٤٢٠هـ وما تلاها من خلافات بدت عليالسطح بين الدكتور الترابي والرئيس البشير، وقد نوافقهم أو نخالفهم في تفسير مغزى تلك الأحداث ومراميها. بيد أن ما يهمنا تذكيرهم به، هو أننا في هذه الدراسة لا نهتم بالظروف العابرة والصروف المتقلبة، بل نبحث عن عناصر الاطراد، ومواطن العبرة. وهي أمور باقية في التجربة السودانية، سواء سمحت ظروف العمل للحركة الإسلامية في السودان بالإسفار عن وجهها الإسلامي، أو قضت عليها بالظهور بمظهر وطني محض، وسواء سمحت الظروف لقادتها التاريخيين أن يكونوا في واجهة الأحداث، أو قضت عليهم بالبقاء في الظل. فصور الابتلاءات لا حصر لها، وصور الاستجابات لا حصر لها، وهو أمر يدركه قادة الحركة الإسلامية

السودانية بعمق.

- إن من أكبر التحديات التي تواجه الباحث في تجارب حركات التغيير الحية، هو الفصل بين المبادئ الثابتة والمواقف العابرة، بين الجوهر والعرَض، بين الاستراتيجية والتكتيك. ويحتاج التغلب على هذا التحدي المنهجي إلى قدرة تحليلية، وتمرس بتاريخ الحركة المدروسة وواقعها وأساليبها في العمل، وهو أمر لا ندعيه هنا. لكننا ندرك أن الحركة السودانية من الحركات الإسلامية القليلة التي تحررت من ذلك الداء الذي دعاه الدكتور حسان حتحوت «عبادة الصورة»، فهي مستعدة للتضحية بالأشكال والألقاب، مقابل مكاسب في استراتيجية العمل. ولذلك اعتبرنا - بناء على المعطيات المتاحة - أن أحداث الرابع من رمضان وما تلاها خروج من أزمة، لا دخولا فيها، كما يتراءى لأول وهلة. وليست تلك الأزمة ناتجة عن نهج الحركة المعهود، بل عن الخروج عن ذلك النهج - كما بيناه في الفصل السابع - وإن كانت تلك الأحداث تدل بعنفها على عمق التورط وجسامة الأخطاء التي ارتكبتها الحركة، خلال العقد الأول من حكمها، في مجال العلاقات العامة والخارجية. وقد شرحنا الخلفية التاريخية لتلك الأحداث في الفصل الأخير.

-إن الأحداث التاريخية التي أوردناها في هذه الدراسة لا ترد ملتزمة بالسرد التاريخي المتسلسل، بل بحسب الموضوع الذي نتناوله. فقد يجد القارئ إحالة إلى بعض الأحداث المتأخرة زمنيا في الفصول الأولى من الكتاب، أو أحداثا قديمة في الفصول الأخيرة منه. لأن منهج التناول يحتم التركيز على مضمون الأحداث ودلالاتها، لا على تسلسلها الزمني. ولمساعدة القارئ على الربط المنطقي بين الأحداث زمنيا، أوردنا بعد هذه المقدمة مسردين: يتناول أولهما أهم الأحداث السياسية في السودان الحديث، والثاني أهم الأحداث في الحركة الإسلامية السودانية.

فإن وجد بعض إخواننا في هذه الدراسة صراحة في النقد والتقويم، فليس ذلك صادرا عن استهتار بقيادات إسلامية نعرف فضلها وبلاءها، ولا تقليلا من شأن حركات إسلامية ندرك سابقتها وجهادها

ومصابرتها.. وإنما هو تحمل للمسؤولية الشرعية التي تجعل قدسية المبادئ فوق مكانة الأشخاص، وإدراك للأثر السيء لمنهج التغاضي عن الأخطاء والمجاملة في المواقف الذي ساد العمل الإسلامي بكل أسف.. وإن وجد آخرون نقصا في الاستقراء، أو تحليلا مبنيا على معلومات قديمة أو غير دقيقة، فما عليهم إلا أن يتكرموا بتقديم النصح، وتوفير المعلومات، وسنكون ممتنين لهم في ذلك، مقدرين لجهدهم، مصححين لخطئنا، معترفين بتقصيرنا. وغاية ما نرجوه من هؤلاء وأولئك هو أن لا تمنعهم العيوب التي قد يجدونها في هذه الدراسة ـ وهي موجودة بدون ريب ـ عن الاستفادة مما يرونه إيجابيا فيها.

وأخيرا فإن هدف هذه الدراسة ليس مدح الحركة الإسلامية في السودان، أو القدح في غيرها من الحركات الإسلامية التي أشرنا إلى مقارنات معها خلال فصول هذه الدراسة ـ فليس المقام مقام مدح أو قدح ـ بل الهدف الأول والأخير هو تقديم العبرة إلى شباب الصحوة، وتعميق ثقافتهم العملية، والتعريف بتجربة إسلامية رائدة، تعاضَد ظلم ذوي القربى وكيد الأبعدين على طمسها، والحيلولة دون أخذ العبرة منها.

ولله الأمر من قبل ومن بعد..

محمد بن المختار الشنقيطي

لباك ـ تكساس

الولايات المتحدة الأمريكية

٧ صفر ١٤٢٣ هـ

٢٩ ابريل ٢٠٠٢ م

مـدخـل

فقه المبدأ وفقه المنهج

«من عزم على أمر هيأ آلاته. لما كان شغل الغراب الندب على الأحباب، لبس السواد قبل النَّوْح»

ابن الجوزي

لقد تواترت معاني الشرع وحكمة العقل على أن الوسيلة القاصرة تخذل المبدأ السامي، وتقضي على وظيفته في الحياة، وأن حسن النوايا وصدق التوجه لا يغيران اتجاه التاريخ، إذا لم يصحبهما اجتهاد نظري وعملي في استنباط المناهج والوسائل المحققة للغايات. فلا يصلح أن نحاول خدمة المبادئ الإسلامية الجليلة بوسائل متخلفة عن عصرها، ومناهج مهلهلة في منطقها.

ولقد كان من رحمة الله تعالى بعباده المؤمنين أن تضمن وحيه إلى الناس نمطين من المفاهيم لا يستغني عن أي منهما العقل البشري:

مفاهيم تتعلق بالمبدأ: فصلت نظام القيم في الإسلام وبينت مضامين الرسالة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم، وتجسيدات تلك الرسالة في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع.. فهي مفاهيم تتعلق بـ «ماذا»؟ لا بـ «كيف»؟

ومفاهيم تتعلق بالمنهج: بينت طرائق التطبيق ومناهج التغيير، إما من خلال قواعد منطوقة أو ضمنية في النص، أومن خلال الأسوة الحسنة برسول الله صلى الله عليه وسلم. فهي تتعلق بـ «كيف»؟ لا بـ «ماذا»؟

لكن المتتبع لمسيرة الحركات الإسلامية المعاصرة، المتأمل في الثمن الفادح الذي تدفعه، والتعثر الواضح في مسيرتها ـ رغم تعاظم الصحوة المستمر ـ يدرك بسهولة أنها تعاني من أزمة منهجية عميقة، لا تزال تشل عملها، وتعوق وصولها إلى الغاية. وهو أمر عبر عنه البعض بأن «الإسلاميين يعرفون ما لا يريدون أكثر مما يعرفون ما يريدون» أو «أنهم

يجيدون صناعة الموت أكثر مما يجيدون صناعة الحياة». ويمكن أن نعبر عنه بتخلف الثقافة العملية.

إن الصيرورة التاريخية للحضارة الإسلامية عانت من ضمور خطير في الفقه السياسي والإداري والتنظيمي، وعدم توازن مزمن بين فقه المبدأ وفقه المنهج. و يرجع هذا الضمور وعدم التوازن إلى أسباب عدة، نذكر منها:

- جدلية الاكتساب والاستيعاب: فقد كان مستوى اكتساب المنضوين إلى الإسلام أيام الفتوح أوسع من مستوى استيعابهم في الأطر المنظِّمة لمجتمع المؤمنين: كان الإسلام أوسع من الإيمان.

- انهيار الخلافة الراشدة، وما نتج عنه من تحويل وجهة التدين وحصره في الشؤون الفردية بعدما انهار نظام الجماعة. فالواقع المنحرف له أثره السيء على الفكر لا محالة.

- الجفاء الذي ساد بين أهل القرآن وأهل السلطان، نتيجة سيادة الملك العضوض، وبعده عن مقتضيات الدين، مما دفع الفقهاء إلى الإعراض عن هذه الجوانب المهمة من فقه التدين.

- أن العقل المسلم فقَدَ مرونته العملية بعد قرون من الانحطاط فتحول العديد من المبادئ الإسلامية إلى أفكار نظرية مجردة: قد تُساق للتمدح بجلال الرسالة الإسلامية، لكنها لا تُتَّخذ قاعدة منهجية هادية للعمل.

- أن القواعد المنهجية ذاتها ليست على القدر نفسه من البداهة والوضوح اللذْين نجدهما في القواعد المبدئية. كما أنها ليست مفصولة عن القواعد المبدئية في نصوص الوحي، فلا بد من استنباط لها في ثنايا النص. وهو أمر يستدعي جهدا نظريا لم يبذله الإسلاميون بعدُ بالقدر الكافي.

- أن القواعد المنهجية - بما هي ارتباط بالواقع التاريخي وتفاعل معه، وليست تعاملا تجريديا مع النص - لا بد من البحث عنها في ثنايا الحكمة الإنسانية عامة، طبقا لمقاصد النص الشرعي وغاياته، لا في

حدوده اللفظية فقط، وهو أمر لا يزال غائبا عن أذهان بعض الإسلاميين.

- النقص الواضح في الوعي التاريخي الذي يمكّن من الفصل بين الدين والتدين، بين المبدأ الشرعي وتجسيده التاريخي، ويسمح بتجريد المبدأ من ملابسات الواقع أيام الرسالة، من أجل تنزيله على واقع مغاير.

- أسر الأشكال التاريخية: فحتى الذين استنبطوا بعض القواعد المنهجية والتنظيمية من الوحي لم يهتدوا في الغالب إلى التحرر من شكلها التاريخي وطرائق تنزيلها في المجتمعات الإسلامية القديمة، ولم يستطيعوا تجسيدها في أطر جديدة تتناسب مع المجتمع المعاصر.

- عدم الاستفادة من التراث الإنساني المعاصر في مجال الفكر التنظيمي. فمنهج الدفاع عن الذات الذي انتهجه كثير من الإسلاميين تجاه الحضارة المعاصرة قضى عليهم بالتمحور حول الذات، والتوجس من استيراد الحكمة الإنسانية من مواطنها.

- تخلف الثقافة السياسية في العالم الإسلامي عموما، مما جعل بعض الإسلاميين أسرى صور تاريخية بائسة من القيادة. وبذلك تحولت مبادئ الإسلام السياسية الجليلة - كالشورى والأمانة والقوة والعدل والطاعة - إلى شعارات مجردة، بدلا من أن تكون دليلا عمليا هاديا للمسيرة.

وبذلك يتضح أن الاكتفاء بالنظرات التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للمسلمين نوع من التبلد والجمود الذي قضى على الصحوة الإسلامية بالتخلف التنظيمي،كما يتضح أن تجديد القول في هذا الشأن أمر ضروري، من خلال التنقيب بين الركام عن أي تجربة رائدة، أو فكرة مبدعة، تنير الدرب، وتمهد الطريق للسائرين. حتى لا تظل الصحوة المباركة تراوح مكانها، ويظل أعداؤها يتلاعبون بها، ويوجهون طاقتها حيثما شاءوا.

لقد أدركَتْ خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين أن المشكلة

المبدئية في المجتمع الإسلامي لا تنفك عن المشكلة المنهجية والعملية. وقد شاد الفيلسوف الشاعر محمد إقبال فلسفة متكاملة في هذا الشأن عبر عنها في شعره البديع، من مثل قوله وهو يحاول دلالة المسلم المعاصر على قوته الكامنة التي لم يسبر غورها، ومكانته الرفيعة التي لم يقدرها حق قدرها، فرضي بالدون، واستكان للظلمة:

إمامك يفقد معنى الخشوعْ ... وينقص نجواك عـزُّ القيامْ
أمثلك يرضى بهذا الخنـوعْ ... وتلك الصلاة وهـذا الإمـامْ[1]

وحينما شخص إقبال المأساة الإسلامية لخصها في عدم الفاعلية، وإفراغ المبادئ الإسلامية من أثرها في الحياة العملية، وفقدانها لطاقتها الخلاقة في القلوب:

والمنبر اليوم والمحراب قد فرغا
من صيحة الحق أم من صرخة السحرِ
أين الأذان الذي كانت تميد له
صم الجبال، وأين الصعْق في السورِ
طوَّفْتُ في أمة الصحراء أسألها
فإذْ بها أمة الصحراء في خَوَرِ
رأيتهم في سجود لا اتجاه له
وما له في وجوه القوم من أثرِ[2]

ومفهوم الحب عند إقبال ليس استعباد الإنسان لأهوائه الأرضية. بل الحب عنده قرين للثورة ومرادف للعز، ذلك العز الذي يجسده الخليل عليه السلام وهو يحطم الأصنام:

وجائزة الحـرِّ غيرُ الخـــمورْ ... وغيــر الغـواني وغـير الخيامْ
على الطُّعْم يسقط من لا يطيرْ ... ومــن لا يحـلِّق فــوق الغمامْ[3]

*****

هو الحب ينسيك وقع الجراحْ ... وتخضــع ســرَّك آثــــارُهُ

ومـا الحب إن لـم تمت عـزةً؟ ومـا العيـش جلَّـلَـه عارُهُ؟[٤]

****

نـحتُ أصنــام آزَرٍ صنـعةُ العاجز الذليلْ

والـذي يطلـب العـلا حسبه صنعة الخليلْ[٥]

وفي تعريفه للزهد رفض إقبال خرافات بعض المتصوفة وشعوذاتهم. ورأى في خنوعهم عقابا دنيويا على الجبن والخور، واستبدال السيوف بالدفوف، والسجود وقت القيام:

الزهد إخضاع هذا الطين والشرر

وليس في بعدنا عن عالم البشرِ

فقل لصوفية بالفقر راضيةٍ

هذا العذاب عقاب الجبن والخورِ[٦]

*****

فانظـر إلى قدَر الشعوب وكيف يــبدأ بالســيوفْ

فإذا انتهى، فــإلى المـزا مير الشجية والدفوفْ[٧]

*****

هــذه الأغـبـيــاء تسجد لمــا يقتضي الأمر أن يكونوا وقوفا[٨]

*****

أبداً مرقعة الجـنيد لـوحدها لن تستـطيع لأمــرنا ترقيعا[٩]

وقد ذهب إقبال إلى أن آفة التربية الإسلامية الآن هي التنظير في غير طائل، وسيادة التجريد والجدل في الحديث عن أصول الإسلام العظيمة. بينما يحتاج المسلم إلى القوة أو «صرخة التوحيد» حسب تعبير إقبال:

مــا فــي مدارسك التي تـرتادهـا

إلا بحـــوث مغـفَّــل وبلـيــدِ

سـرٌّ الدراســة في فؤادك كامن

لو كنت تحسن صرخة التوحيدِ[١٠]

*****

وعلى خطى إقبال جاء الفيلسوف الإسلامي مالك بن نبي، فاستخلص أن أزمة المجتمع المسلم هي أزمة منهجية عملية في الأساس، وصاغ نظريته في التغيير الاجتماعي على أساس مبدأ الفاعلية .وقد أخذ مالك بن نبي على بعض حركات الإصلاح التي ظهرت في العالم الإسلامي مطلع القرن العشرين إغراقها في الحديث عن العقائد المجردة على طريقة علم الكلام القديم، ففقدت رسالتها ودورها التاريخي، لأن «المسلم لم يتخل مطلقا عن عقيدته، فلقد ظل مؤمنا .. ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي. وعليه فليست المشكلة أن نعلِّم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها، وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي. وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن نبرهن للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده»[١١]. وحين قارن بن نبي بين منهج محمد عبده ومنهج محمد إقبال اكتشف الفرق بين المدرستين: مدرسة كلامية تتعامل مع المشكلة الإسلامية في الإطار الذهني المجرد، ومدرسة عملية تهدف إلى تغيير جوهر الإنسان ومحيطه الاجتماعي، ومن هنا اختلاف المدرستين في رؤيتهما للنهضة الإسلامية المرجوة: «إن المدرسة الإصلاحية (بقيادة الشيخ محمد عبده) صاغتها بلغة علم الكلام، بينما صاغها إقبال في مصطلحات أخرى، حين نبه على أن المطلوب ليس العلم بالله، ولكنه ـ في أوسع وأدق معانيه ـ الاتصال بالله. ليس المطلوب مفهوما كلاميا، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة، وبحسب تعبيره هو: «تجلي هذه الذات العلوية»»[١٢]. ولذلك لا عجب أن المدرسة الإصلاحية سرعان ما فقدت رسالتها التاريخية، نظرا لفقدانها الروح العملية «فظلت تعاليم تهدف إلى تخريج متخصصين بارعين، أكثر مما تتجه إلى تكوين دعاة مخلصين»[١٣].

والمتخصص البارع الذي لا يحمل هما ولا رسالة، إنما يغذي ـ في أحسن الأحوال ـ وقود الجدل على حساب العمل، إن لم يقع في شراك الظلمة وينضم إلى صفهم.

ومن المساوئ التي جرها النزوع النظري لدى المدرسة الإصلاحية الانشغال بالكليات والعموميات عن جزئيات الواقع المتعين. وقد عبر بن نبي عن ذلك بأسلوبه الخاص، موردا كلمة الأديب الفرنسي «بلزاك»: «أو ليس عجابا أن أتجه إلى إصلاح الوطن، بينما قد عجزت عن إصلاح فرد في هذا الوطن؟؟!!»[14]. ولو نقلنا هذه المعادلة من ثنائية الفرد ـ الوطن، إلى ثنائية الوطن ـ الأمة، لأمكننا القول: إن تلك المدرسة الإصلاحية اتجهت إلى إصلاح الأمة الإسلامية ككل، مع عجزها عن إصلاح بلد واحد من البلدان المنتمية إلى تلك الأمة. وسبب ذلك هو فقدان الحس المنهجي العملي، والابتعاد عن الواقع المعيش. وهو الداء الذي لم تسلم منه الحركات الإسلامية المعاصرة التي تنشغل أحيانا بأهداف «من شدة ضخامتها تصبح مبهمة»[15]. وسنرى أعراض هذا الداء بشكل آخر من خلال حديثنا ـ في الفصل السابع ـ عن إغفال الحركات الإسلامية لمراتب العموم والخصوص فيما بينها.

والمراقب لبعض الحركات السلفية الحالية، من حيث الأثر الاجتماعي والدور التاريخي، يدرك بسهولة كيف أصابها هذا الداء: داء الجدل والتجريد النظري، ففقدت وظيفتها الاجتماعية، وتحولت إلى مدرسة كلامية في الواقع العملي، رغم التسمية السلفية. وهو الأمر الذي اشتكى منه الدكتور عبد الله نصيف بمرارة فقال: «نحن المسلمين أشد أعداء الإسلام. لا نزال نحارب المعتزلة، بينما يجب علينا التعامل مع الأفكار الطرية fresh ideas في ثقافتنا»[16]. وإلا فما معنى شغل المسلمين المعاصرين بالحديث عن الجهمية والمعتزلة والمرجئة، وغير ذلك من مبتدعة وبدع عاشت وماتت في قرون الإسلام الأولى؟ وقد كان من

الأفضل لهؤلاء المساكين أن يتعلموا الإسلام ويعيشوه دون أن يعرفوا عن هذه الترهات التي ستستنزف جهدهم، وتشوش إيمانهم. وما ضرَّ الصحابةَ رضي الله عنهم أنهم لم يسمعوا عنها. ثم إن في أطروحات وممارسات الملحدين والإباحيين والمستبدين المعاصرين شغلا، والاهتمام بها أولى شرعا ومنطقا، لأنها هي التي تهدد إيمان المسلم المعاصر.

لقد خرجت هذه المدرسة عن منهج أئمة السلفية الأقدمين الذين لم يكونوا يهتمون بالجدل المجرد عن الغايات الموضوعية، ولم يتحدثوا إلا عن أمور عملية تهدد دين المسلم في عصرهم. وتلك ميزة شيخ الإسلام ابن تيمية كما لاحظ بن نبي: «فابن تيمية لم يكن «عالما» كسائر الشيوخ، ولا متصوفا كالغزالي، ولكن كان مجاهدا، يهدف إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي»[١٧]. والذي يدرس سيرة الرجل ويطلع على دوره الجوهري في صد هجمات الصليبيين والتتر، ووقوفه في وجه حكام الجور وعلماء السوء، وتحمله أذية الطرفين، يدرك أنه كان رجل عمل لا جدل. ومثله الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي كان رجلا عمليا: انطلق من وعي بهموم مجتمعه، فعلم الناس وقادهم، وبنى التحالفات السياسية والقبلية، وحملَ السلاح، وهدَم أوكار الخرافة والدجل. لكن الأتباع الذين فقدوا الإحساس بعنصر الزمن في تفكيرهم لا يدركون قيمة المنهج العملي في الإسلام، فتستعبدهم مصطلحات الماضي، ويغفلون عن حاجات الحاضر.

وما نعاه الدكتور عبد الله نصيف على السلفيين الحاليين أشار إليه الشيخ راشد الغنوشي بلهجة لا تقل مرارة، فقال: «ما الذي يهمنا نحن المسلمين المتخلفين المهزومين، وبلادنا تتقاذفها مختلف التيارات الثقافية، ومجتمعنا يمر بأخطر التناقضات والأزمات، أن نعرف موقف المعتزلة من صفات الله، هل هي قائمة بذاته، أم هي زائدة عن الذات، ثم

موقف ابن رشد من الكون هل هو قديم أم محدث، ورأي ابن سينا في النفس وخلودها، وموقف الأشعري من الكسب؟؟.. أقترح أن تعاد هذه الأكفان إلى قبورها، ويوارَى التراب على هذه المشكلات الزائفة، وكفاها ما أحدثته في تاريخنا من اضطرابات وفتن وحروب وتشتت..»[١٨].

لكن لا يبدو أن هذه الصيحات تجد لها صدى كبيرا عند المستغرقين في الجدل الكلامي. والأمثلة في هذا الشأن مثيرة للاستغراب حقا: ففي أحد البلدان الغربية تعرفتُ على شيخ يؤم مسجدا جل رواده طلاب من إحدى الدول العربية، وأخبرني الشيخ أنه يقدم دروسا لأولئك الطلبة في العقيدة، ثم أضاف ـ باعتزاز ـ على ما يبدو: «لقد قضيت شهرين متتابعين في تدريسهم شُبه المعتزلة، والله أعلم كم سأحتاج من الوقت لتدريسهم شبه المرجئة والشيعة والخوارج..». فأحسست بالضياع، وتساءلت: هل جاء هؤلاء الشباب إلى الغرب من أجل هذا؟ أليس أمامهم ما يدرسونه، وما تحتاجه أمتهم غير هذا؟ ألا يكفي تضييع أعمار الآلاف من الشباب في الجامعات الإسلامية بهذه المتاهات؟ هل من اللازم أن يظل فكرنا المتخلف يطاردنا حتى في ديار الغربة؟ لمصلحة من يتم تحريف طاقات أولئك الشباب وتصريفها فيما لا طائل من ورائه؟؟ ألم يكن من الأجدى لهم أن يكتفوا من العقائد بالجمل، ثم يتجهوا إلى العمل؟؟ أسئلة كثيرة محيرة لا يملك الشيخ المسكين جوابها، وربما لا يهمه جوابها أصلا ما دامت سفارة تلك الدولة تدفع له.. وهو بالتأكيد يستحق عليها البذل بسخاء، ما دام يشغل أولئك الشباب الأغرار بتلك الترهات عن هموم دينه وأمته. ولا ريب أن حكام الفساد والاستبداد أدرى بفائدة هذه الثقافة العليلة التي انشغل بها الشباب المسلم عن تدبر الوحي وفهم الواقع، وهم حريصون على إسكات كل صوت ينتبه إلى هذه العلل، وقد نبه على ذلك الشاعر السعودي عبد الله الحامد بأسلوب أدبي لطيف، فقال:

وتحفيـظٌ لقـرآنٍ ... ويـل للذي فسَّـرْ
وإدغـامٌ وإخـفـاءٌ ... ويـل للـذي أظهرْ

وليس بعيدا من هذا المنهج «السلفيـالكلامي» انشغال شباب الحركات الإسلامية بأدب المرافعات، ورد الشبهات، عن الثقافة الإيجابية العملية. فما الفائدة من رد شبهة إذا كنت ستترك الفراغ لأخرى لتحل محلها في ذات الوقت؟! أليس ذلك استنزافا للجهد والوقت في معركة خاسرة؟؟ لقد شغلت كتب المرافعات شباب الصحوة لفترة مديدة عن الإنتاج الفكري الرصين الذي يبني العقل ويهدي العمل.

كما أصيبت بعض الحركات الإسلامية ـ في عقدي الستينات والسبعينات ـ بداء الفكر الإطلاقي الذي لا يولي اعتبارا للواقع العملي، بل ينشغل بالتغني بالمبادئ الجليلة، دون تفكير في المناهج العملية التي تخدم تلك المبادئ. والفكر الإطلاقي الذي تجسد ـ أكثر ما تجسد ـ في كتب الشهيد سيد قطب المتأخرة، هو فكر يريح الضمير، لكنه لا يقود إلى العمل. إنه إدانة للواقع الظالم، لكنه ليس سعيا لتغييره. ولم تكن تلك طريقة الإمام الشهيد حسن البنا، الذي كان رجلا عمليا، وكان يوصي الشباب الإسلامي بذلك، وقد عبر عن ذلك بصيحاته المتكررة: «كونوا عمليين لا جدليين»[١٩]. وقد أورث الاتجاه العملي عند البنا حراكا اجتماعيا، وتفاعلا مع جهد الحركة ورسالتها، بينما كان للفكر الإطلاقي لدى سيد قطب ثمرة مناقضة تماما. وهو أمر أدركه الدكتور طارق البشري بعمق، ووصفه بدقة في قوله: «إن سيد قطب صاحب فكر يختلف كثيرا عن فكر حسن البنا رحمهما الله... فكر حسن البنا فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس بعامة، وهو فكر تجميع وتوثيق للعرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر البنا يزرع أرضا، وينثر حبا، ويسقي شجرا، وينتشر مع الشمس والهواء. وفكر سيد قطب يحفر خندقا، ويبني قلاعا ممتنعة عالية الأسوار»[٢٠].

ومن المساوئ المنهجية الخطيرة في العمل الإسلامي المعاصر، ضعف الوعي بالزمان والمكان. فالعيوب المنهجية التي ذكرنا اشتمال

الخطاب السلفي المعاصر عليها ـ والتي سنزيدها تفصيلا فيما بعد ـ ترجع كلها تقريبا إلى عيب واحد، هو فقدان الإحساس بالزمان. أما ما اتسمت به بعض الحركات الإسلامية من فكر إطلاقي، وانشغال بالعموميات عن التفاصيل، وعدم إدراك الخصوصيات بينها، فهو فقدان للإحساس بالمكان. ولذلك ليس من النادر أن تجد إسلاميا من المغرب العربي يستطيع أن يحدثك عن دقائق تاريخ الإخوان في مصر، وعن قادة الأحزاب الأفغانية من منهم من البشتون ومن منهم من الطاجيك، وعن الجامعة الألمانية التي حصل منها نجم الدين أربكان على دكتوراه الهندسة، وعن تفاصيل المؤامرة السياسية على أنور إبراهيم... الخ وهذا أمر محمود في ذاته، لأنه اهتمام بأمر المسلمين، وإحساس بالرباط الذي يربط بينهم. لكن الخلل وعدم التوازن يظهر حينما تجد أن نفس القيادي الإسلامي لم يسمع باسم الفضيل الورتلاني، ولا قرأ لعلال الفاسي أو مالك بن نبي.. ولا هو يعرف عدد الوزراء في حكومة بلاده، فضلا عن خلفياتهم السياسية والأديولويجية، ولا يدري شيئا عن التغلغل الفرنسي في مواقع النفوذ والسيطرة في بلده. وليس من النادر أن تلقى قياديا إسلاميا من الجزيرة العربية يحدثك عن تفاصيل عمل الحركات التنصيرية في العالم الإسلامي، ووسائل تأثيرها على المسلمين في غرب إفريقيا وجنوب شرق آسيا ـ وتلك شهامة ومروءة إسلامية ـ لكنه غير مطلع على أساليب عمل السلطة في بلده، وصلاتها الدولية، وتحالفاتها ومعاهداتها التي تحتمي بها، وتدفع ثمنها من ثروة وكرامة بلده. كما أنه لا يعرف عدد أفراد الأسرة المالكة، فضلا عن خلفياتهم الفكرية والسياسية. ولا هو يدري شيئا عن تاريخ حركات الإصلاح في الجزيرة العربية، وكيف جنى بعض الحكام ثمرتها، وركبوا موجتها، وحرفوا رسالتها. وكأن القادة الإسلاميين متخصصين أكاديميين، وليسوا قادة حركات سياسية، هي أمل التغيير في بلدانهم.

إن المنهج العملي الذي انتهجه الإمام حسن البنا، هو الذي لفت انتباه

عالِم الاجتماع مالك بن نبي، فتحدث عنه بغبطة، ورأى فيه بارقة الأمل لأمة طالما احترقت بنار الكلام الفارغ من كل أثر عملي. يقول بن نبي: «لم يكن الرجل (حسن البنا) يتحدث عن ذات الله كما صورها علم الكلام، أي عن (الله) العقلي، بل كان يتحدث عن (الله) الفعال لما يريد، المتجلي على عباده بالرحمة والقهر، تماما كما كان المسلمون الأولون يستشعرون حضوره فيما بينهم، ونفحته المادية في بدر وحنين»[٢١]. وحينما تحدث بن نبي عن تجربة الإمام البنا الاجتماعية توصل إلى أن عنصر التجديد فيها عنصر عملي، لا نظري، فقال: «.. وظفرت الحركة (= حركة الإخوان) بزعيم (= حسن البنا) لم يكن فيلسوفا أو عالم كلام، فقد اكتفى بأن بعث في الناس الإسلام بعد أن أزاح عنه سدول التاريخ. وما كان له من نظرية يركن إليها سوى القرآن نفسه، ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة»[٢٢]. وهذا هو منهج الأنبياء عليهم السلام كما يبين بن نبي: «فموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا علماء كلام، ينطقون أفكارا مجردة، ولكنهم في الحق كانوا مجمِّعين لتلك الطاقة الأخلاقية، التي أوصلوها إلى نفوس فطرية»[٢٣]. ومن المهم عند بن نبي أن الإمام البنا «لم يكن يفسر هذا الذي يقرؤه، فلقد ترك التفسير لشيوخ الأزهر، وهم أكثر منه علما به، فإن بابه متسع للجدل حول مسائل اللغة والكلام والفلسفة والفقه والتاريخ . وإذا كان قد أتيح لذلك الزعيم أن يؤثر تأثيرا عميقا في سامعيه، فما ذلك إلا لأنه لم يكن يفسر القرآن، بل كان يوحيه إلى الضمائر التي يزلزل كيانها. فالقرآن لم يكن على شفتيه وثيقة باردة، أو قانونا محررا، بل كان يتفجر كلاما حيا، وضوءا آخذا يتنزل من السماء فيضيء ويهدي.. »[٢٤]. ولا يظنن القارئ الكريم أن بن نبي يحمل موقفا سلبيا إزاء التفسير كعلم، وإنما كان يدرك ضرورة صياغة منهج جديد لتدبر الكتاب العزيز، يستنطق النص بحثا عن حلول لإشكالات المجتمع المعاصر، ويتحرر من جدل الماضي وخلافاته اللفظية.

ولأن البنا كان مدركا لأدواء الثقافة الإسلامية، التي شغلها الجدل عن العمل، فإنه لم يبدأ عمله في المسجد ـ مركز تلك الثقافة ـ بل في

المقهى، حيث الناس على الفطرة، وهكذا فإن «البنا عندما بدأ تحركه في الإسماعيلية لم يبدأ في المساجد لأنه يقول: إن جمهور المسجد يذكرون دائما الموضوعات الخلافية، ويثيرونها في كل مناسبة. فاتجه إلى المقاهي يقف هناك بين روادها، ويقول كلمة قصيرة جذابة مشوقة رطبة، لا تزيد مدتها على عشر دقائق، فكان لهذا الأمر سحره في الجمهور الإسماعيلي»[٢٥].

وقد ذهب مالك بنْ نبي إلى أن المدرسة الإصلاحية كان في وسعها أن تؤثر في مسار المجتمعات الإسلامية تأثيرا أكثر إيجابية «لو أنها استطاعت أن تقوم بتركيب أفكارها، وتجميع عناصرها، لتوحد ما بين الأفكار الأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها جمال الدين، الأمر الذي كان سيؤدي حتما إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة»[٢٦]. وهذا التركيب هو الذي قام به الإمام البنا فيما بعد، وأضاف إليه روحا شعبية، قربته إلى قلوب عموم المسلمين، بعد أن كان محصورا في صفوة طغى عليها الاهتمام النظري.

إنما ذكره بنْ نبي عن تعامل الشهيد البنا مع القرآن الكريم بمنهجية عملية هو تعبير بصورة أخرى عما بينه محمد إقبال من قبل، من أن النفوس المؤمنة إذا لم يشفها تدبر القرآن واستنطاقه بمنهجية عملية، فلا الذوق الصوفي (الكشف) بمغن عنها، ولا الجدل الكلامي (الكشاف) بنافعها:

نفــس إذا القرآن ما انتفعت به   لا الكشف ينفعها ولا الكشافُ[٢٧]

والسر في هذا التشخيص الذي اتفق عليه محمد إقبال ومالك بن نبي وغيرهما من خيرة العقول المسلمة، هو أن علم الكلام ـ الذي رمز إليه إقبال بكتاب «الكشاف» للزمخشري - يزيف المشكلة الإسلامية من أساسها، كما دلت عليه التجربة التاريخية للمسلمين «حيث لم يكن

المتجادلون يبحثون عن حقائق وإنما عن براهين»[٢٨]. كما أن «علم الكلام لا يواجه مشكلة "الوظيفة الاجتماعية» للدين»[٢٩] وهي جوهر أزمة المجتمع المسلم الآن، ومن أجل استرجاعها ظهرت الحركات الإصلاحية والإسلامية المعاصرة، بل يشغل الناس بالجدل حول أمور غيبية لا مجال للتوصل إلى نتائج حاسمة بشأنها، ولا تترتب عليها ثمرة عملية. أما التصوف فهو يجعل المسلم يهرب من الحياة، ويتحلل من مسؤولياته الاجتماعية. ولذلك جَهِد الإمام البنا في إقناع الجيل المسلم الجديد بشمولية الإسلام وإيجابيته وواقعيته.

وليس المراد بعلم الكلام ـ عند بن نبي ـ تلك المقولات التجريدية التي شغلت المسلمين ما بين القرن الثالث والسابع الهجري ـ حتى جاء ابن تيمية، فذكَّرهم بمنهج السلف ـ بل المراد كل فكر لا تترتب عليه ثمرة عملية.. وليس المراد بالتصوف ـ عند إقبال ـ تلك الفلسفات الهرمسية الباطنية التي نخرت روح المجتمع الإسلامي خلال القرون.. بل المراد كل فكر تحول إلى انعكاس للذات، وراحة للضمير، دون أثر موضوعي.

لقد صدق بنْ نبي: فالبنا والمودودي كان جوهر جهدهما هو أنهما علما الأمة المسلمة أسلوبا عمليا يضعها على طريق التغيير. وما جعل الرجلين رائدين للصحوة الإسلامية ليس فكرهما فقط ـ فما أكثر العلماء والمفكرين والكتاب سواهما ـ وإنما ما اتسم به فكرهما من صبغة عملية.

والذي جعل الخميني يحرك المسلمين الشيعة ليس فكره النظري، وإنما أفكاره العملية. وأهم هذه الأفكار هي فكرة «ولاية الفقيه» التي استطاع من خلالها إقناع أبناء طائفته أن انتظار «الإمام الغائب» موقف سلبي، حكم على الشيعة بالسلبية والخنوع لحكام الجور ألف عام، وأن لا مكان للمواقف السلبية في عالمنا المتحرك. ومهما يكن الضعف في الصياغة الشرعية والمنطقية لفكرة ولاية الفقيه، فإنها قد أيقظت الشيعة من رقدتهم الطويلة، وأعادتهم إلى مسرح التاريخ من جديد.

لكن بن نبي لم يكن ليفوت عليه نقص النظام والتنظيم في جهود الإمام البنا، وحاجتها إلى مزيد من الفكر الفني المعاصر: منهجية وتنظيما وتخطيطا، من أجل التغلب على عوائق الطريق، واختصار الرحلة. فالبنا الذي بدأ حياته الروحية متصوفا، وحياته التنظيمية سكرتيرا لجمعية خيرية[٣٠]، لم تتجاوز ثقافته التنظيمية حدود تنظيم الطرق الصوفية والجمعيات الخيرية، وهو أمر لم يكن أبدا ليلبي حاجات حركة تغيير اجتماعي وسياسي عريضة، مثل حركة الإخوان المسلمين التي أسسها. كما أن ثقافته المعاصرة لم تكن بمستوى التحديات التي واجهها. وقد كان محمد إقبال بيَّن أن المجتمع الإسلامي المعاصر لن ينهض إلا «بقلب شرقي وعقل غربي»[٣١] فالقلب الشرقي تعبير عن الأصالة والمبدئية، والعقل الغربي تعبير عن الفاعلية والروح العملية[٣٢]. لكن بن نبي كان متفائلا بقدرة الحركة الإسلامية على تجاوز الإشكالات العملية، فقال: «ولئن كان التركيب الاجتماعي الجديد (الذي جسدته جهود الإمام البنا) قد بدأ مع شيء من الفوضى، فسرعان ما تزول هذه الفوضى، حين يتغشاها الفكر الفني، الذي أصبح الآن عاملا يعجل بحركة التاريخ»[٣٣]. ولا ريب أن مالك بن نبي كان مصيبا في تشخيصه، لكنه أخطأ في تنبئه بقدرة الحركة على اختصار الزمن، وتبني الوسائل الفعالة في ذلك. وهو خطأ لا يتحمل بن نبي مسؤوليته على أية حال، فقد رأى من قوة الحركة وفتوتها أيام الإمام البنا ما يزكي طرحه، وهو أمر يرجع إلى عبقرية القائد أكثر من رجوعه إلى قوة النظام. وإنما يتحمل مسؤولية الخطأ هنا قادة الإخوان المسلمين بمصر الذين خلفوا حسن البنا، وقادة الحركات الإسلامية الأخرى التي تقيدت بأسلوبهم في العمل، لأنهم لم يدركوا قيمة الفكر الفني المعاصر، وضرورة تجديد الوسائل وشحذها باستمرار، في سبيل الوصول إلى الغاية. فبعد نصف قرن على كتابة بن نبي هذا الكلام، لم تخط تلك الحركات خطوات نوعية في هذا المضمار. لكن بن نبي قد يعتبر مصيبا بشكل عام، إذا أخذنا تحليله للظاهرة في عمومها، غير محصورة في التجربة المصرية وما شاكلها. فقد استفادت حركات

إسلامية أخرى -كالحركة الإسلامية في السودان - من الفكر الفني المعاصر، وأدركت قيمته، وهي امتداد لحركة الإمام البنا على أية حال.

لقد كان حسن البنا رحمه الله أحوج إلى من يقدر جهده، ويبني عليه، أكثر من حاجته إلى من يقدسه، ويتوقف عنده. لكن هذا الاتجاه الأخير هو الذي ساد ـ بكل أسف ـ لدى حركة الإخوان المصرية ومن نحى نحوها من الإسلاميين في البلدان الأخرى. كما أن قادة الحركة الذين خلفوا البنا وقعوا ـ ربما أكثر من غيرهم ـ في ذلك الخلل المنهجي الذي دعاه الأستاذ فريد عبد الخالق ـ أحد القادة الأوائل في الحركة ـ الخلط بين «مبررات النشوء ومبررات الاستمرار»[٣٤]. فحتى لو افترضنا أن جهد الإمام البنا وجهاده لا يشتملان على ثغرات وجوانب قصور ـ وهو غلو من القول على أية حال ـ فإن كثيرا مما يصلح لزمانه لا يصلح للأزمنة التالية، لأنه ينتمي إلى طور النشوء، لا إلى طور الاستمرار، ولكل عصر رجاله وأشكاله.

إن كل المراقبين للتطور الاجتماعي في العالم الإسلامي اليوم يدركون أن الحركات الإسلامية هي أمل الأمة في التغيير. لقد لاحظ «غراهام فولر» ـ ضابط «السي. آي. أي» السابق، والمحلل السياسي البارز في أمريكا اليوم - أن الحركات الإسلامية «أكثر أصالة، وأعمق جذورا في المجتمع من أي حزب آخر، وأقل نخبوية، وأقرب إلى هموم الناس من الأحزاب الأخرى»[٣٥]. وقد توصل «فارنسوا بورغا» ـ الخبير الفرنسي في الحركات الإسلامية ـ إلى النتيجة العملية المترتبة على ذلك، فقال: «إن الإسلاميين يستطيعون بناء علاقات التواصل بين الدولة والفرد»[٣٦] تلك العلاقة التي يكمن في غيابها لب أزمة المجتمعات الإسلامية الحالية. لكن ما غاب عن بال بعض المراقبين الغربيين أمثال فولر ـ وعن جل الإسلاميين ـ هو أن الحركات الإسلامية فرطت لعقود مديدة في اكتساب القوة النوعية، التي تحسم الرهان في نهاية المطاف، خصوصا في دول العالم الثالث المحكومة بالقوة. فبعد إلغاء انتخابات ١٩٩١ في الجزائر،

واندلاع الحرب الأهلية، كتب «فولر» مقالا بعنوان: «هل الجزائر هي الدولة الأصولية القادمة»؟[٣٧] فكان مفرطا في توقعه بحتمية انتصار الحركة الإسلامية الجزائرية فورا، في مواجهتها مع الظلمة. لكنه أهمل أهمية القوة النوعية، ولم يدرك أن الشعب الجزائري المجاهد ليس ضحية الزمرة العسكرية المتسلطة فقط، بل هو ضحية تفريط قديم من الإسلاميين الجزائريين ـ شأن غيرهم من الإسلاميين ـ وغفلة كبيرة منهم عن معادلة الحسم ومنطقه. لذلك تعين عليهم في النهاية أن يخوضوا حربا بغير إعداد، ويدفعوا ثمنا فادحا من الدماء. وأسوأ ما يصيب حركة التغيير أن تُفرَض عليها معركة لم تعد لها عدة، فتلجأ إلى المواجهة الهوجاء دون خطة أو نظام. وهو أمر يخدم الخصم أكثر مما يخدم الحركة، كما لاحظ «فولر» نفسه فقال: «في الجزائر ومصر وجدت السلطة أن من الأفضل لها دفع الإسلاميين إلى العنف، من أجل تبرير سحقهم، تحت شعار «محاربة الإرهاب»»[٣٨]. وهي نفس النتيجة التي توصل إليها «بورغا» في دراسته للحالة الجزائرية، حيث أكد أن الوسائل التي استخدمتها «الجماعات الإسلامية المسلحة» في الجزائر «تساعد على منح شرعية لسياسات القمع التي ينتهجها العسكر، ولخطاب بعض النخب العلمانية العربية التي تدعم تلك السياسات»[٣٩] رغم إقرار «بورغا» بأن أجهزة المخابرات الرسمية تستغل العديد من تلك الجماعات، وتعمل من خلالها، إمعانا في إلهاب المعركة، وتشويه الخطاب الإسلامي.. ورغم إدراكه لمسؤولية الحكام الظلمة في إشعال تلك الحروب. يقول بورغا: «أعطني أي حزب سياسي في الغرب، وسأحوله لك إلى «جماعة إسلامية مسلحة» خلال أسابيع، إذا ما استخدمتُ نفس الطرائق المستخدمة ضد الحركات الإسلامية»[٤٠]. وقد انفضح دور السلطة العسكرية الجزائرية في المذابح الوحشية ضد شعبها، مطلع هذا العام، بعد نشر كتاب الحبيب سويدية: «الحرب القذرة» La Sale Guerre وكتاب نصر الله يوس: «من قَتَل في بلدة بنْ طلحة»؟ Qui a tue ـ a Ben Talha?.

ومهما يكن، فإن المشكلة في هذه المعارك المفروضة، لا تقتصر على

فداحة الثمن اللازم بذله من الدماء والجهود.. بل إن المعركة المفروضة تؤدي إلى ارتكاب أخطاء مبدئية ومنهجية تضر بمكانة الحركة محليا، وبسمعة الإسلام عالميا. ولا ريب أن غياب استراتيجية تنظيمية وسياسية واضحة تستوعب الجهود وتحتوي الطاقات، يؤدي أحيانا إلى انفلات الأمور، وإلى دخول الشباب المتحمس في مواجهات هوجاء، لا يضبطها هدف أخلاقي أو عملي. وتلك ثمرة سيئة من ثمرات الإخلال بمعيار الاستيعاب التنظيمي، ونتيجة منطقية من نتائج القصور القيادي، كان الغنوشي والترابي قد حذرا منها منذ أمد بعيد، فكتبا: «يجب إيجاد مجالات لتفريغ طاقات الشباب الذين تملؤهم الحركة بالحماس، لأنه إن لم توجد هذه المجالات، تعرضت الحركة لكثير من الانحرافات. فليست ظاهرة «التكفير والهجرة» إلا نتيجة لعمل إسلامي لم يوجِدْ مجالات للتغيير في المجتمع، كالنهر المتدفق الذي ينساب في جوانب مختلفة، إذا لم يشق الطريق أمامه»[٤١]. ومثل هذه الانفجارات غير المضبوطة تؤذي الحركة مبدئيا ومنهجيا أكثر مما تضعف العدو المستبد. لقد لاحظ «فولر» في دراسته لأثر القمع على الحركات الإسلامية أن هذا القمع لا يزيد الحركة إلا قوة، بشرط أن لا يدفعها إلى ارتكاب أخطاء ذاتية، فقال: «إن مكانة الحركات الإسلامية (في مجتمعاتها) يمكن أن تتضرر من خلال عمل هذه الحركات فقط، لا من خلال عمل غيرها»[٤٢]. وهو يريد بالغير هنا آلة القمع الرسمية.

إن التغلب على الإشكالات العملية التي تعرقل مسيرة العمل الإسلامي، يستلزم طرح أسئلة جدية حول المناهج والوسائل، وتجاوز الحديث عن الشعارات والمبادئ الذي استهلك جهد الصحوة على طول العقود السبعة الماضية. وفي البحث في هذه القضايا لا ينبغي القبول بالإجابات الرخيصة أو الحلول السهلة، ففي ذلك تزييف للمشكلة منذ البدء. وكما قال آلبرت ووهلستتر ـ أحد أبرز المنظرين الاستراتيجيين الأمريكيين: «إن قبولنا بالإجابات الرخيصة يحول بيننا وبين إدراك عمق المشكلات

التي نعيشها»[٤٣]. وهي نفس المقدمة التي جعلته ينذر قومه بأن «معادلة أقل الجهد وأعظم الأماني معادلة خائبة»[٤٤]. لكن لا يبدو أن أبناء الحركات الإسلامية يطرحون هذه الأسئلة الأولية بشكل جدي، أو يعدون أنفسهم لبذل ثمن النصر من التخطيط والتنظيم.

على أن الفشل في تحقيق أي هدف لا يكون دائما ناتجا عن عدم بذل الجهد، وإنما ينتج كذلك عن الخطأ في وضع الجهد موضعه المناسب. وهذا شأن كثير من الإسلاميين العاملين الآن، فهم يبددون الطاقات في معارك وهمية، ومناوشات جانبية، ويسيرون على غير هدى من خطة محكمة، ولا يصوبون طاقاتهم في الاتجاه المناسب. وأعداؤهم يدركون كيف يصرفون طاقات التدين المتفجرة في نفوسهم عن وجهتها، ويحفرون خنادق ومسارب لتوجيهها الوجهة التي يريدونها. وهو أمر كان الدكتور النفيسي أنذر منه منذ حوالي عقدين، حينما حذر من «خلط الأوراق. وضبابية الرؤية، وحروب الوكالة، والاستدراج لمعارك جانبية»[٤٥]. فحينما تجد جماعات سلفية في بلاد الغرب كل همها هو محاربة الشيعة، في أرض لا يعرف أهلها اسم هذه الطائفة تقريبا، أو محاربة التصوف في أرض ضاقت الهوة بين الإنسان والحيوان فيها من شدة الإباحية.. تدرك عمق الأزمة المنهجية لدى بعض القوى الإسلامية. والعجب أن لا يدرك كثير من الإسلاميين هذه الأدواء في الوقت الذي تسفر العلاقات الوجودية بين حكام الفساد والاستبداد وبين أعداء الأمة عن وجهها، كما عبر عنها كاتب إسرائيلي في قوله: «إن إسرائيل ونظام مبارك يركبان نفس السفينة»[٤٦]، وفي الوقت الذي يوصي فيه المخططون الغربيون حكوماتهم بتزويد أعداء الصحوة من الحكام المستبدين بالثقافة التنظيمية والمنهجية اللازمة للوقوف في وجه الحركات الإسلامية. فهذا «دكمجيان» يوصي الحكومة الأمريكية بتزويد الأنظمة العربية بالثقافة التنظيمية لاستخدامها ضد الحركات الإسلامية، ويضعها على نفس المستوى من الأهمية مع المعلومات الاستخبارية والسلاح[٤٧]. فهل ندرك مغزى ذلك؟!؟

إن الناس ميالون إلى تجنب التفكير في الأمور السيئة، لكن التفكير فيها هو الوسيلة الوحيدة لتفاديها. والفكر التنظيمي السائد لدى الحركات الإسلامية يشتمل على جوانب سيئة، نحت هذه الدراسة منحى نقديا في تناولها، وهو أمر قد لا يعجب الذين اعتادوا فقه التبرير، والذين يتحرجون من ذكر المساوئ. لكن دافعنا إلى هذا المنحى إنما هو كثرة السائلين عن الخير في هذه الأيام، وندرة السائلين عن الشر على مذهب حذيفة ابن اليمان رضي الله عنه الذي قال: «كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني»[٤٨].

وإذا كان حذيفة قد استطاع بطريقته الخاصة في السؤال أن يصل إلى لب النخر الداخلي في المجتمع الإسلامي الأول وهو النفاق، فنحن اليوم بحاجة إلى من يسير على خطى حذيفة، فينقب عن مواطن الشر، ويضع يده على عوامل الهدم الذاتي، حتى يجنب العمل الإسلامي أثرها السيء، ويستصحب الحكمة القرآنية: «قل هو من عند أنفسكم»[٤٩] بدلا من التماس المعاذير في كيد الأعداء. فمهما نندب طول السفر ووحشة الطريق، فإن العلة دائما تكمن في قلة الزاد وضعف الاستعداد.

ومن الجوانب السيئة التي تم إبرازها في هذه الدراسة، مشكلة الاستبداد والتخلف القيادي داخل الحركات الإسلامية، الناتج عن محورية الشيخ القائد، وهيمنة الجيل المؤسس، وارتباط مصير الحركة وخططها ورسالتها الإسلامية الخالدة بقيادة زمنية فانية. لقد أشار ج. ف. س. فولر في كتابه «مبادئ علم الحرب» إلى محورية القائد في الحروب التقليدية، بحيث «كان قتل قائد أحد الجيشين أو أسره أو جرحه كافيا لحسم المعركة، «لأن القائد آنذاك هو الخطة» حسب تعبيره»[٥٠] بخلاف الحروب الحديثة التي لا يرتبط مصيرها بشخص القائد، بل بدقة الخطة، وحسن الإعداد، وهي أمور تتولاها فرق من الخبراء المتخصصين.

وينحصر دور القائد فيها على الإشراف والتوجيه العام. وهو لا يخوض المعركة بشخصه، بقدر ما يعلم الآخرين كيف يخوضونها، ويضمن اتساق جهدهم، وتصويبه إلى مَقاتل العدو. لكن الحركات الإسلامية اليوم ـ بمحورية القائد فيها ـ تشن حربا تقليدية ضد جيوش حديثة، وهو ما أدى إلى الكوارث الاستراتيجية، والفواجع العملية التي نعيشها. فبمجرد رحيل القائد المهيمن تبدأ الثغرات والانقطاعات في المسيرة، لأن الحركة لم تؤسس أمرها من أول يوم على الاستمرارية والاطراد.

إن الأهداف غير الأماني، لكن بعض الإسلاميين لا يزالون يخلطون بين الاثنين. إن الأمنية ثمرة انطباع ونزوع عاطفي، أما الهدف فهو ثمرة عمل ذهني واع. ومن أعسر الأمور في الفكر الاستراتيجي والتنظيمي مشكلة تضارب الأهداف، والموازنة بين أهداف الحاضر التكتيكية وأهداف المستقبل الاستراتيجية، وهو أمر يستلزم حسا عمليا، لا يقيم للأماني وزنا. والمتتبع لمسار الحركات الإسلامية يجد أن أكثرها لم تفلح في مثل هذه الموازنة. فقضايا العموم الخصوص، والكم والكيف، ومعضلات التعايش مع حكام الفساد من أجل التخلص منهم، وغير ذلك من أمور، يرجع في النهاية إلى مبدأ الموازنة هذا: فلا تزال كثير من الحركات الإسلامية تتحرج من التحالف مع حاكم غير إسلامي، أو قوى سياسية وطنية، حرصا على الصورة الزاهية لرجالها، وتهدر الكسب الاستراتيجي الذي قد يثمره ذلك لمن يحسنون الاعتبار. فيدفعها هذا النهج إلى المراهنة على أمان غير واقعية ولا عملية. يحكي الأستاذ عبد المتعالي الجبري أن الحكم الناصري في بدء عهده «طلب من الأستاذ الهضيبي (المرشد العام حينها) تقديم بعض الإخوان للاشتراك في الوزارة، فرفض الاشتراك إلا أن يكون الحكم إسلاميا ١٠٠٪، ورشح لهم بعض الكفاءات من غير الإخوان»[٥١]. وربما لا يستغرب المرء رفض الأستاذ الهضيبي مشاركة حركته في الحكم الناصري، لكن ما يلفت النظر هو أسلوب الرد: فما ذا الذي سيجعل الحكم إسلاميا ١٠٠٪ إذا كان من

يؤمنون بالحكم الإسلامي عازفين عن المشاركة حفاظا على نقاء الصورة؟ وما ذنب «الكفاءات من غير الإخوان»؟ هل هم الذين ينبغي تلطيخهم بما لا ترضاه الحركة لرجالها؟ ثم هل تحوُّل الحكم إلى حكم إسلامي ١٠٠٪ مجرد قرار فوقي تتخذه سلطة تائبة؟ أم هو مسار متدرج وطريق طويل يقطعه رجال يحملون مبادئ الإسلام بصبر وإيجابية وتفاعل مع الواقع المنحرف؟

إن إشعال الحرب أمر سهل، لكن كسبها ليس كذلك. وإذا استمر تفريط الصحوة في الثقافة العملية، فستنتهي بالإحباط والقعود، شأن كل من يشعل حربا دون التخطيط لوسائل كسبها، ومن يقف بنظره عند أفق البدايات وينسى العواقب والنهايات، فينتهي جهده بإثارة العدو لينهش جسد الأمة أكثر، بدلا من قهره وتخليص الأمة من شره. وقد صور الشاعر اليمني عبد الله البردوني ذلك، وهو يتأمل مصائر بعض الحركات الثورية، فقال:

والأُبـاة الذين بالأمس ثـاروا	أيقظوا حولنا الذئاب وناموا
حين قلنا قاموا بثورة شعب	قعدوا قبل أن يُرَوْا كيف قاموا
ربما أحسنوا البدايات، لكن	هل يحسون كيف ساء الختام؟[٥٢]

كما أدركه ذلك الحكيم الإفريقي نلسون مانديلا، فقال: «الثورة ليست مجرد الضغط على الزناد، ولكنها حركة تهدف إلى إقامة مجتمع العدل والإنصاف»[٥٣].

والغرض الأساسي لهذه الدراسة هو لفت نظر الإسلاميين أينما كانوا إلى أهمية الثقافة العملية المعينة على كسب المعركة، وإقامة مجتمع العدل والإنصاف. والمقصود بالثقافة العملية هو العلوم التنظيمية والاستراتيجية والسياسية. فلا بد من دفع ثمن النصر، ونحن الذين نقرر نوع الثمن الذي سندفعه: إما مزيد من التخطيط والتنظيم، تمهيدا لبناء قوة نوعية قادرة على الأخذ بقوة. وإما مزيد من إراقة الدماء الزكية،

وهدر الطاقات الفتية، وإضاعة الأوقات الثمينة. لقد بينت المقولة العسكرية القديمة «ابذل عرقك في التدريب تحفظ دمك في المعركة» هذه المعادلة. فإلى متى سنظل نبذل الدم بسخاء، ونبخل ببذل الجهد المنهجي اللازم للنجاح؟؟

إن الفكر الإسلامي المعاصر لم يستوعب بعد الفرق بين القصور المنهجي والتقصير المبدئي، بين الخطأ والخطيئة، ولم يدرك النتائج المترتبة على ذلك عمليا، نظرا لإصابته بداء التجسيد: تجسيد المبادئ في أشخاص أو في مؤسسات، وعجزه عن التجريد: تجريد المبدأ عن حامله والوسيلة التي تخدمه. لكن القرآن الكريم علمنا أن ارتكاب خطأ منهجي لا يعني بالضرورة أن صاحبه آثم، ولا يترتب عليه نقص من جهده وجهاده في العاقبة. ففي ذلك التعقيب القرآني الجميل على غزوة أحد بين القرآن الكريم للمسلمين أن قتلاهم شهداء: «وليتخذ منكم شهداء»[٥٤] لكنه أعلن لهم دون مواربة أنهم قصروا فأصيبوا: «قل هو من عند أنفسكم»[٥٥] دون أن يكون ذلك إبطالا لجهد المجاهدين، أو تقليلا من شأن الشهداء. هذه المعادلة التي تميز بين القصور المنهجي والتقصير المبدئي هي التي تعوز كثيرا من الإسلاميين اليوم. ولذلك يضيقون ذرعا بأي نقد، مهما كان نزيها وصادقا، ومهما كان دافعه الإشفاق على العمل الإسلامي، ويدرجونه ضمن التشكيك في جهاد الحركات الإسلامية، والطعن في مبادئها، والتقليل من شأن روادها وشهدائها. وكان على هؤلاء أن يعلموا أن القول بوجود أخطاء منهجية في كتابات سيد قطب المتأخرة، لا يعني أن الرجل ليس شهيدا بذل روحه لله، وأن الكشف عن التخلف القيادي في بعض الحركات الإخوانية ليس تشكيكا في حسن نوايا القائمين على أمرها. لكن حسن النوايا وحده لا يبني مجتمعا، ولا يغير وجهة التاريخ.

حينما كتب العلامة ابن خلدون في مقدمته عن مقتل الشهيد الحسين

رضي الله عنه في كربلاء، بين أن الحسين ارتكب خطأ منهجيا في تقديره لاستعداد أتباعه في العراق وقوتهم، لكن ابن خلدون لمَ يغفل التنبيه على أن ذلك «خطأ دنيوي، وليس دينيا» حسب تعبيره[٥٦] أي أنه قصور في الخطة والأداء، وليس تقصيرا في الشرع والمبدأ، فهو خطأ لا خطيئة، بخلاف ما فعله أعداؤه، فهو جريمة وخطيئة منكرة. لكن هذا الفقه الذي يميز الخطأ عن الخطيئة لا يزال غائبا عن بال بعض الحركات الإسلامية.

بيد أن الخطأ المنهجي قد يصبح خطيئة مبدئية، حينما يتحول إلى إصرار وعناد، بعد قيام الحجة، وتكرار نصح الناصحين، وهذا الذي نخشاه على قادة وأبناء الحركات الإسلامية اليوم.

وغير بعيد عن ذلك غياب فكرة «الإمكان التاريخي» من فقه بعض الإسلاميين المعاصرين. إن فكرة «الإمكان التاريخي» تبين أن الصيرورة التاريخية ـ بما هي فعل بشري إرادي ـ حبلى بالاحتمالات دائما. وما يتحقق في واقع الحياة، ليس هو كل الممكن، بل هو جانب من إمكانات شتى، رجحت ظروف الفعل البشري ظهوره. وبذلك تكون فكرة الإمكان التاريخي أداة منهجية فعالة، يتبين من خلالها الفارق بين ما كان، وما هو ممكن، ويصبح التقييم متاحا، استنادا إلى ذلك الفارق.

وبهذه الخلفية يمكن للباحث المتجرد أن يدرك أن صدام الحركة الإسلامية في مصر مع السلطة الناصرية كان يمكن تفاديه، وأن إعلان الحرب على السلطة السورية ـ مطلع الثمانينات ـ لم يكن في وقته.. إلى غير ذلك من الأحداث الكثيرة التي اكتسبت صبغة جبرية في الوعي الإسلامي المعاصر.

إن غياب هذه الأداة المنهجية جعل بعض الإسلاميين يفسرون مصائب حركاتهم وإخفاقاتها باعتماد منهج «الجبرية الأموية» أو «الكربلائية الشيعية». وهما وجهان لفلسفة واحدة، تنطلق من أن ما كان هو حدود الإمكان، وأن لا مجال للنقد أو المراجعة. وذلك خلل كبير،

وانحراف خطير عن المنهج القرآني الذي بينا تناوله لأحداث غزوة أحد.

إن أبناء الحركات الإسلامية اليوم ـ وقادتها على وجه أخص ـ في مسيس الحاجة إلى استيعاب درسين من الكتاب العزيز:

ـ الأول في سورة التوبة: فقد قال الخالق سبحانه عن المنافقين: «ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة»[٥٧]. وهو ما يكشف لنا عن أن إهمال العدة ـ وأولها الفكر المنهجي ـ ليس من شأن المؤمنين الصادقين، بل هو شعبة من شعب النفاق. وعلاج ذلك أن تتحول الرغبة إلى عزم، والعزم إلى خطة، والخطة إلى فعل. وقد عبر الحافظ ابن الجوزي عن ذلك بأسلوبه الأدبي البديع، فقال: «من عزم على أمر هيأ آلاته. لما كان شغل الغراب الندب على الأحباب، لبس السواد قبل النَّوْح»[٥٨].

ـ والثاني في سورة (ص): فقد امتدح الخالق سبحانه في تلك السورة ثلاثة من أنبيائه الكرام ـ وهم قادة البشرية عن جدارة ـ بأنهم من أهل الأيدي والأبصار: «واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أولي الأيدي والأبصار»[٥٩]. ومن البين أن ليس المراد بالأيدي والأبصار هنا معناهما الفسيولوجي ـ فليس في ذلك مدح ـ وإنما هما تعبير رمزي عن القدرة العملية (الأيدي) والبصيرة الفكرية (الأبصار).

وما تطمح إليه هذه الدراسة ليس أكثر من تذكير العاملين للإسلام بتلك الحكمة القرآنية.

وعلى الله قصد السبيل.

هوامش المدخل

١) محمد إقبال: ديوان «جناح جبريل» ص ٧٨ ترجمة: عبد المعين الملوحي، صياغة شعرية: زهير ظاظا، ط دار إقبال للطباعة والنشر ١٩٨٩.

٢) نفس المرجع ص ٩٢.

٣) نفس المرجع ص ٧٧.

٤) نفس المرجع ص ٩٩.

٥) نفس المرجع ص ١٨٠.

٦) نفس المرجع ص ١٠٧.

٧) نفس المرجع ص ١٣٢.

٨) نفس المرجع ص ١٤٥.

٩) نفس المرجع ص ٢٦١.

١٠) نفس المرجع ص ١١٨.

١١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ٥٤، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ط خامسة دار الفكر، دمشق ١٩٨٥.

١٢) نفس المرجع ص ١٥٥.

١٣) نفس المرجع ص ١٥٦.

١٤) نفس المرجع ص ٦٣.

١٥) صلاح الدين الجورشي: «الحركة الإسلامية مستقبلها رهين التغييرات الجذرية» (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي لمجموعة من المؤلفين ط أولى، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٣٧).

١٦) Milton Viorst : In The Shadow of the Prophet p. 230

١٧) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ٤٩.

١٨) راشد الغنوشي: دعوة إلى الرشد ص ١٩(نقلا عن الهرماسي: «الإسلام الاحتجاجي في تونس» بحث منشور ضمن ندوة «الحركات

الإسلامية في الوطن العربي» ص ٢٧٧).

١٩) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا ص ٢٣٢.

٢٠) د. طارق البشري: «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر» (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية ص ١٧٣).

٢١) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ١٥٩.

٢٢) نفس المرجع ص ١٥٦-١٥٧. ولا بأس بالإشارة هنا إلى أن المترجم الدكتور عبد الصبور شاهين يحذف اسم «الإخوان» حيثما ورد في الأصل الفرنسي للكتاب، ويشير إليهم بلفظ «الحركة». كما يحذف اسم حسن البنا ويشير إليه بـ«الزعيم» أو «الرجل».. ولعل ذلك يرجع إلى ظروف نشر الكتاب، حيث نشر في أوج الصدام بين عبد الناصر والإخوان بمصر. انظر الأصل الفرنسي للكتاب:

Islam-Malek Ben Nabi: Vocation de L ومع ذلك فضلنا الرجوع إلى الترجمة بدلا من الأصل، نظرا لحسن صياغة الدكتور شاهين، وبراعته في الترجمة.

٢٣) نفس المرجع ص ٥٥.

٢٤) نفس المرجع ص ١٥٨ـ ١٥٩.

٢٥) د. عبد الله فهد النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ص ٢٠٧).

٢٦) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ٤٥ ـ ٥٥.

٢٧) محمد إقبال: جناح جبريل ص ١٩٢.

٢٨) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ٥٨.

٢٩) نفس المرجع ص ٥٥.

٣٠) انظر النفيسي (مرجع سابق) ص ٢٠٦.

٣١) Dr. Ali Shariati : A Manifestation of self-reconstruction -

مقال منشور في موقع and Reformation, Muhammad Iqbal على الإنترنت خاص بفكر الدكتور علي شريعتي (www.shriti.com) عام ٢٠٠٠.

٣٢) انظر Political Thought and Political Action p. 6 -I- Islami of Pakistan-Dr. Kalim Bahadur: The Jamaa

٣٣) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ص ١٦١.

٣٤) فريد عبد الخالق: «نحو مراجعة المقولات والآليات» (ضمن كتاب:«الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي» ص ٣١٦).

٣٥) Graham Fuller: Islamism in the Next Century, in "The Islamism debate" p. 142

إصدار مركز موشي دايان للدراسات الشرق ـ أوسطية والإفريقية، جامعة تل أبيب ١٩٩٧.

٣٦) Francois Burgat: Ballot boxes, Militaries and Islamic Movements , in "the Islamism Debate" p. 43

٣٧) Graham Fuller: Algeria, the Next Fundamentalist State مقال نشرته منظمة "راند» الأمريكية للأبحاث على موقعها بالإنترنت (www.rand.org) عام ٢٠٠٠.

٣٨) Graham Fuller: Islamism inthe Next Century p. 143

٣٩) Burgat p. 40.

٤٠) Burgat p. 45.

٤١) الغنوشي والترابي: الحركة الإسلامية والتحديث ص ٣٨ ـ ٣٩ (نقلا عن الهرماسي ص (٢٧٨).

٤٢) Graham Fuller: Islamism in the Next Century p. 143

٤٣) Albert Wohlstetter: No highway to high purpose - بحث نشرته منظمة «راند» على موقعها بالإنترنت (www.rand.org)

عام ٢٠٠٠.

٤٤) نفس المرجع والموقع.

٤٥) د. عبد الله النفيسي: «مستقبل الصحوة الإسلامية» ضمن كتاب «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» ص ٣٣٠ إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، ط ثانية، بيروت ١٩٨٩.

٤٦) Nahman Tal: "Islamic Terrorism in Egypt, the challenge and response" بحث منشور على موقع «مركز جافي للدراسات الاستراتيجية» التابع لجامعة تل أبيب على موقعه بالإنترنت (www.tau.ac.il/jcss/links.html) عام ٢٠٠٠.

٤٧) R. Harir Dekmejian: Islam in Revolution, Fundamentalism in the Arab World p.175 F.ED. Syracuse University Press 1985

٤٨) رواه البخاري ١٣١٩/٣ ومسلم ١٤٧٥/٣ وأحمد ٣٩٩/٥ والنسائي ١٨/٥ وأبو داود ٤/٩٥ والبيهقي ١٥٦/٨ وغيرهم.

٤٩) سورة آل عمران، الآية ١٦٥.

٥٠) Encyclopedia Britannica, Article: "The Theory and Control of War" 1999

٥١) عبد المتعالي الجبري: لماذا اغتيل الإمام الشهيد حسن البنا؟ حقائق جديدة ووثائق خطيرة ص ١٧٣ ط ثانية، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨.

٥٢) عبد الله البردوني: لعينيْ أمِّ بلقيس ص ٧٣ ط تاسعة ١٩٨٤.

٥٣) نلسون مانديلا: رحلتي الطويلة من أجل الحرية ص ٢٩٤، ترجمة عاشور الشامس، ط أولى، موريس بورغ، جنوب إفريقيا ١٩٩٨.

٥٤) سورة آل عمران، الآية ١٤٠.

٥٥) سورة آل عمران، الآية ١٦٥.

٥٦) مقدمة ابن خلدون ص ٢١٧.

٥٧) سورة التوبة، الآية ٤٦.

٥٨) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: المدهش ص ١٩٩ تحقيق د. مروان قباني، ط دار الكتب العلمية، بيروت (بدون تاريخ).

٥٩) سورة ص، الآية ٤٥.

الفصل الأول
الملامح والروافد

«من خصوصيات هذه الحركة أن خياراتها وصيغها وبرامجها تبلورت في أرض الواقع ونضجت من محك التجربة»

د. حسن مكي

إن المطلع على تراث الحركة السودانية، وجهدها على مر السنين، يدرك بسهولة أنها الحركة الإسلامية الوحيدة التي تنطبق عليها - بشكل تقريبي - كل المعايير الستة المذكورة في المقدمة. فملامح الحركة وخصائصها هي ذاتها - تقريبا - الملامح والخصائص المتضمنة في تلك المعايير. ولعل القارئ يجد في ثنايا الكتاب ما يزكي هذا الحكم العام، الذي لا نستطيع البرهنة عليه في فصل واحد، لاعتبارات التقسيم المنهجي.

لكننا سنشير هنا بشكل سريع إلى بعض المعالم العامة، ثم تتكفل الفصول القادمة باستكمال الفكرة.

الملامح العامة

اتسمت الحركة الإسلامية في السودان بعدد من الملامح العامة الإيجابية، أصبحت جزءا من كينونتها وهويتها الذاتية. ويمكن إجمال هذه الملامح فيما يلي:

أولا: ارتباط الفكر بالعمل

إن سر الطرافة والجدة في تجربة الحركة الإسلامية في السودان هو ارتباط الفكر بالعمل، وهو أمر صبغ نتاج الحركة كله. وقد جمع قادة الحركة ومفكروها بين العمق الفكري والروح العملية، وأدركوا قيمة الارتباط بينهما: حيث يهدي الفكر العمل، ويهدي العمل الفكر. وقد عبر

الأستاذ حسن مكي عن ذاك بقوله: «من خصوصيات هذه الحركة أن خياراتها وصيغها وبرامجها تبلورت في أرض الواقع ونضجت من محك التجربة»[1].

ومفكرو الحركة الإسلامية في السودان هم في الغالب ممن لم يجدوا اهتماما كافيا، وتقديرا لقيمة فكرهم في العالم الإسلامي حتى الآن. إذ لا تزال الحساسيات الحزبية والقطرية تحول بين بعض الإسلاميين وبين الاستفادة من فكر هؤلاء وتجربة حركتهم.

وربما ساعدت التقلبات السياسية في السودان، وما تمليه على الحركة الإسلامية من مناورات وتكيفات، على طمس الإشعاع الفكري لقادتها. إضافة إلى تفريط قادة الحركة في الكتابة عموما، وفي نشر ثمرات فكرهم، لأسباب أجملها مكي في ما يلي:

- « طبيعة السودانيين، الذين لم يشتهروا في تاريخهم، ولا حتى في حاضرهم، بتسويد الصفحات وكتابة المصنفات .

- والأمر الثاني ربما تعلق بطبيعة ثقافة الجيل الأول من رواد الحركة الإسلامية الذين طغى في تكوينهم العقلي وخطابهم السياسي أثر القانون، حيث تخرجوا من مدارس الشريعة والقانون.. والقانونيون أقل جمهور المثقفين كتابة في قضايا الفكر والحضارة والثقافة .

- كما أن رواد الحركة الإسلامية ربما استهوتهم الآثار الوقتية للكلمة المسموعة عن مجاهدات نظْم الكلام المقروء الذي يتطلب الخلوة والتركيز . وأن انغماس هذا النفر في معترك الحياة السياسية لم يسمح لهم بظروف الخلوة والتأمل الضروري لأي حركة إنتاج ثقافي..

- كما أن سهولة الحصول على الكتاب الإسلامي القادم من مصر وبيروت وغيرهما زهّد الإسلاميين (السودانيين) في الكتابة خشية التكرار والمقارنة، وأن لا تعود كتاباتهم بطائل»[2].

ومهما يكن من أمر، فإن كتابات أولئك المفكرين هي امتداد لفكر خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين الذين تحدثنا عنهم في المدخل.

والذين أدركوا تلازم الفكر والعمل، وعدم انفكاك الغاية عن الوسيلة من حيث القدرة والفاعلية.

لقد أحسن الدكتور عبد الوهاب الأفندي في الحديث عن فلسفة الترابي العملية التي توجهها فكرة الفاعلية، حين قال: «لم يكن الترابي داعية مهيبا في صورة البنا، ولا أبا مؤسسا في صورة المودودي والسباعي، وإنما كان تكنوقراطيا مثقفا ثقافة غربية. فبنى خطابه على فكرة الفاعلية في إنجاز المهام المرسومة. وهكذا كان الشباب الحركيون الذين التفوا من حوله»[٣]. ورغم ثقافة الترابي الإسلامية العميقة، إلا أن الثقافة المنهجية المعاصرة هي التي جعلت قائد الحركة الإسلامية في السودان أكثر مرونة من جل القادة الإسلاميين، وأوعى بأبعاد التحديات المعاصرة، وأحرص على توظيف كل الوسائل الضرورية التي تجنب حركته التورط في مواقف حرجة، حيث « يعتقد الترابي أن كل الخيارات يجب أن تظل مفتوحة للجهاد من أجل إقامة نظام إسلامي . وأنه لا ينبغي الحكم على الوسائل حكما مسبقا. فالإسلاميون مطالَبون بالاستعداد لكل الاحتمالات، وإعداد الوسائل التي تجنبهم الأخذ على غرة»[٤]. وقد عبر الترابي نفسه عن هذه الفلسفة بقوله: «شأن المسلم أن يستعد لكل ابتلاء بما يناسبه من التدين. ولما كان في وسائل ومناهج الدين سعة . كان لا بد أن تستعد الحركة الإسلامية بكل المناهج وكل الأدوات، حتى تُحْسن وضع الأمور في موضعها، ولا تفوت فرصة، لأنها تفقد حينئذ الأدوات المناسبة لهذه الفرصة»[٥].

هذا الارتباط بين الفكر والعمل نحا بالحركة السودانية منحى إصلاحيا. في تقييمها للناس والوقائع وتفاعلها مع المجتمع والأحداث.. وابتعد بها عن نزعة الرفض والانعزال التي لوثت الخطاب الإسلامي في عقدي الستينات والسبعينات. وكانت هذه الواقعية ثمرة لنظر أصولي عميق يدرك أن كمال الدين لا يعني كمال التدين، وأن الأحكام قد تتوارد وتتزاحم في واقع منحرف، فيتعين التقديم والتأخير، والتعجيل والتأجيل. وتلك قاعدة جليلة في علم الأصول سماها العلماء الأقدمون «ارتكاب

آخف الضررين» ودعاها الترابي «تناسخ المبادئ»، كما يشرحه في قوله: «إن الأحكام تتوارد على الواقع، وتتناسخ، وتتعارض مقتضياتها أحيانا. لأن في تطبيق بعضها ما قد يؤدي إلى تفويت مصالح إسلامية أخرى مقدرة، أو يحدث فتنة تضر بمستقبل الإسلام. وكان لا بد من فقه أدق من الفقه النظري، يرتب أولويات الأحكام، ويناظر بين قيمها المختلفة، ويؤخر ويقدم»[٦].

ثانيا: «استيقان الغاية واستبانة السبيل»

والمراد به الارتباط الوجودي بين المبدأ والمنهج. وقد بيَّن الترابي في واحد من أقدم كتبه (الإيمان ١٩٧٤) العلاقة الوثيقة بين فقه المبدأ الذي دعاه «استيقان الغاية» وفقه المنهج الذي دعاه «استبانة السبيل». واستخلص من ذلك أن وضوح الهدف في أذهان الناس وإيمانهم به ليسا كافيين للتمكين له في الأرض، بل لا بد من ابتكار الوسيلة الملائمة الموصلة إلى ذلك الهدف بأقل ثمن لازم وفي أسرع وقت ممكن، فقال: «إذا اتخذ المرء هدفا لحياته، وآمن أن الفوز كله في التوجه نحوه، فحقيق عليه أن يتعرف معالم السبيل التي تستقيم إليه، لئلا يضل سعيه ويتيه في شعاب الدروب، أو يقوم عند مَفارقها حائرا بغير فرقان، أو ينبتَّ في بعض الطريق من تفريطه في علم ما يقتضيه السير من زاد واستعداد»[٧]. ثم عاد بعد أكثر من عقدين لتأكيد نفس الأمر بشكل أكثر تحديدا وتخصيصا، محذرا الحركات الإسلامية من عواقب التفريط في الإعداد والاستعداد قائلا: «يخشى المرء أن لا يتواكب تطور أوعية التنظيم مع توسع مدى التيار الإسلامي، فيتحول أمر الصحوة إلى ظاهرة جماهيرية سائبة، لا يضبطها نظام يكفل حسن التعبئة والاتساق والتصويب لطاقاتها، فتذهب الجماهير أفذاذا وثُبات (= جماعات) وتضيع حركتها ضلالا وبددأ، وتتساقط ارتباكا وتناسخا»[٨].

وحينما كتب الترابي عن الإيمان لم ينح منحى جدليا كلاميا ـ كما يفعل

«السلفيون» المعاصرون - بل نحى منحى عمليا. ففي كتابه عن «الإيمان» كان همه منصبا على وظيفة الإيمان و«أثره في حياة الإنسان». ولذلك « حاول الترابي أن يقدم نظرة للإيمان تؤكد على أثره الإيجابي، ليس في الآخرة فحسب، وإنما في هذه الدنيا أيضا »[٩].

والتوحيد عند الترابي ليس مفهوما نظريا تجريديا وإنما هو فكرة حية، يغذيها جهد عملي، وسير متصل إلى الله تعالى، وإخضاع الحياة كلها - بمختلف صورها وألوانها - لأمر واحد، هو أمر الخالق سبحانه[١٠]. فالتوحيد هنا هو المرادف لمبدأ «شمول الإسلام» الذي نادت به الحركات الإسلامية المعاصرة، وهو إحياء لمفهوم الإيمان العملي الذي ألح عليه الصالحون من سلف هذه الأمة، وعبر عنه عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في رسالته إلى عدي بن عدي بقوله: «إن للإيمان فرائض وشرائع وحدودا وسننا، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان، فإن أعشْ فسأبينها لكم حتى تعملوا بها، وإن أمت فما أنا على صحبتكم بحريص»[١١]. وفي هذا المعنى يقول الترابي: «إن وحدانية الله تعالى هي أن تعبده في كل شيء. ونحنِ احتجنا إلى وقت طويل لنتعبد بكل أوجه حياتنا العامة، وما زلنا نجاهد بالنظر وبالعمل للتقدم في ذات الدرب»[١٢]. وقد بين في موضع آخر قصور الحركات الإسلامية عن الوفاء بهذا البعد العملي في التوحيد، رغم استيعابها له نظريا، فقال: «لقد ظللنا دائما نرفع شعار الشمول، لكننا كنا أقرب في الحقيقة إلى الحركات الصوفية: نعمل أساسا في ميدان التكوين النفسي للبشر. وهناك حركات لم تتجاوز بعد هذه المرحلة»[١٣].

ثالثا: الوعي بالزمان والمكان

إن كتابات قادة الحركة الإسلامية في السودان تدل على وعي عميق بالزمان والمكان، وقد قدم الدكتور الترابي مقولات منهجية أساسية في هذا المضمار، من خلال حديثه عن الدين والتدين، والمثال والواقع، وسنة

المدافعة، وتجدد الابتلاءات، وركوب متن حركة التاريخ، واستثارة فطرة الخير، وتناسخ المبادئ، والانتقال من المبادئ إلى البرامج.. وغير ذلك من مقولات ومفاهيم لا تخطئ عين الناظر الواعي أهميتها وحيويتها، وحاجة الفكر الإسلامي والعمل الإسلامي إلى استيعابها.

وقد عد الترابي الوعي بالزمان والمكان من أهم العوامل في نجاح الحركة السودانية فقال: «الذي يسر للحركة الإسلامية في السودان أن تنمو باطراد، هو أنها أسست وتطورت على وعي بتاريخها، وإذا تمكن الوعي بالتاريخ، يصبح التجديد نتيجة تلقائية»[١٤]. ثم عطف على ذلك مبينا الآثار المنهجية السلبية لفقدان الإحساس بالزمان والمكان لدى المسلمين المعاصرين، فقال: «إن الذي أصاب المسلمين ـ بالرغم من أن الدين يشدهم إلى حركة اليوم والليلة والشهر والسنة بالعبادات وبنظام المسؤولية الدينية عن كل لحظة ـ هو الغفلة عن التاريخ، فأصبحوا لا يتجددون، لأنهم لا يدركون حركة التاريخ المتقلبة بصروفها وظروفها، وأصبحوا يحسبون الفكر البشري ـ أقصد الكسب الاجتهادي للمسلمين ـ ممتدا في الزمان والمكان، ونزعوا الشرع ـ وهو تنزل القيم والأحكام على واقع حركي في العهد السني ـ جردوه من هذه الواقعية، ونصبوه صورا خارج الزمان والمكان. ولذلك فهم لا يستشعرون المفارقة بين كسبهم التاريخي وبين حوَلان الظروف وتغيرها، ومن ثم فهم لا يستجيبون للأزمة بأي محاولة للتجدد في التدين والعمل والفكر والحركة»[١٥]. ومع هذا الوعي بالزمان، كان الوعي بالمكان لدى قادة الحركة السودانية واضحا، وقد عبر عنه الترابي بقوله: «كنا دائما نحاول قراءة الواقع، واستكشاف سياقاته ومصائره . وكذلك نركب متن حركة التاريخ، ونوجهها وجهة دينية»[١٦] «من فضل الله على حركتنا في السودان، أننا نبذل جهدا كبيرا في استقراء واقعنا، لتحديد متطلباته، وتقدير مساراته المحتملة، للاستعداد لها، وسبق منافسينا الذين تربكهم التطورات الظرفية، ويثقل عليهم التفاعل معها بسرعة»[١٧] «كان عندنا وعي بما حولنا، بوضعنا في التاريخ»[١٨].

إن حركة الزمان لا ترحم الواقفين الجامدين، ولا تنتظر المترددين الخائفين، الذين يعيشون عصرا بوسائل عصور خلت، ولا يميزون بين المبدأ الخالد والوسيلة الفانية. إن كل توقف يتحول إلى تخلف، كما حذر الترابي في قوله: «أنا أعتبر الجمود نكسة، فضلا عن التقهقر إلى الماضي في الفكر أو الحركة. فأنت إذا توقفت تكون قد انتكست، لأن ابتلاء الزمن متقدم دائما، والله سبحانه وتعالى يقلب الظروف يوما بعد يوم، وكل فجوة بينك وبين حركة الزمن ـ التي هي الابتلاء الأساسي في الدنيا ـ هي نوع من الانتكاس»[١٩].

وقد نبه الترابي على المأزق الذي وقعت بعض الحركات الإسلامية، حينما غفلت عن حركة الزمان وخصوصية المكان، ووقع فيه السلفيون، حينما «أصبح الدين عندهم متمثلا في تاريخ المتدينين» كما سنرى في الفصل الخامس.

رابعا: البحث عن المنهج والنظام

وحينما كتب الترابي عن الصلاة، لم يركز على أبعادها الروحية المعروفة لدى كل مسلم، بل كان تركيزه على المعاني العملية والتنظيمية للصلاة، مثل:

- الوحدة التي يجسدها اجتماع الناس في المسجد.
- والمساواة التي يعبر عنها اصطفاف المصلين على صعيد واحد.
- والنظام الموجود في مبدأ اتباع الإمام، وفي تسوية الصفوف.
- والشورى التي توجد في عملية اختيار الإمام، وفي نهي النبي صلى الله عليه وسلم أن «يؤم الرجل قوما وهم له كارهون»[٢٠].
- والطاعة بالمعروف التي يجدها المرء في الفتح على الإمام وتصليح أخطائه[٢١].

وفي تركيز الترابي على هذه المعاني التنظيمية في الصلاة استمرار لفلسفته العملية التي تعطي أولوية لمبدأ الفاعلية، وترى أزمة التدين عند

المسلمين ناشئة عن ضياع نظام الجماعة، ونقص الفاعلية، لا عن ضياع أصل الإيمان.

وفي بحثه عن سر اختلال التوازن في التاريخ الإسلامي بين فقه المبدأ وفقه المنهج، توصل الترابي إلى تلك الحقيقة المرة التي بسطها في قوله: « إن المسلمين قد قصروا كثيرا في شريعة الجماعة ونظامها، وذلك هو الجانب الأكثر عرضة للفتنة، حيث يبدأ نقصان كل ملة دينية من تلقائه. ولربما كان انفجار الدعوة الإسلامية بالفتوحات أوسع تطورا من المعالجات الإسلامية النظامية لجماعة المسلمين، فضلا عن أن غياب الحكم الراشد ضيع نظام الجماعة، وغدا التدين تفقها وعملا مركَّزا على الحياة الخاصة للأفذاذ ومعاملاتهم المباشرة، وتضاءلت في الفقه والواقع معاني المعادلة بين الجماعة والفرد، أو النظام والحرية، ونظّم ولاية الأمر العام، وإجراءات الاجتماع والشورى والإجماع، وتراتيب التخصص الوظيفي، وممارسة السلطة، وعلوم الإدارة الأتقن والأحسن »[٢٢].

وهو يجد في هذه الخلفية التاريخية التي تبين «البؤس في التراث التنظيمي للمسلمين.»[٢٣] تفسيرا جزئيا لظاهرة التخلف المنهجي والتنظيمي في الحركات الإسلامية « فالفقه التنظيمي لجماعات الصحوة ما ينفك ضئيلا، لأنه ينبني على بؤس في التراث الفكري في هذا الباب»[٢٤].

وفي تشخيص الدكتور الترابي لأدواء الحركات الإسلامية المعاصرة، وأسباب التعثر في مسيرتها لخص السبب في أن « فقه المبدأ لديها أنضج من فقه المنهج والتنظيم»[٢٥]. وهي خلاصة دقيقة، تضع اليد على عمق الداء في جملة واحدة. فالحركات الإسلامية تعرف «ماذا» لكنها لا تعرف «كيف»، تعرف الغاية، لكنها تهمل الوسيلة، تعرف ما لا تريد أكثر مما تعرف ما تريد، «ينصب اهتمامها على إبطال الباطل، لا على إحقاق الحق» كما يقول الترابي نفسه[٢٦].

ولم تسلم الحركة الإسلامية في السودان أول عهدها من تلك

المساوئ، فقد لاحظ الأفندي أن «حركة التحرير الإسلامي» ـ وهي أول تنظيم إسلامي سوداني ـ «كانت تهتم بالبنية والقيادة قليلا، وبالأهداف والغايات العامة كثيرا»(٢٧). وكأنما لم يدرك الإسلاميون ما يؤدي إليه الانشغال بالهدف العام عن الوسائل الخاصة من ترف نظري، وتآكل داخلي، وجمود في المسيرة.

وإذا كانت هذه المساوئ غائبة عن بال بعض الإسلاميين، فهي ليست غائبة عن الباحثين الغربيين الذين يرصدون الصحوة. فقد لاحظ «غراهام فولر» ذلك فقال: «يحتاج الإسلاميون إلى صياغة قواعد سياسية وتكتيكية ذات صلة بالواقع السياسي السائد. وهو أمر يتطلب استيعابا عمليا للمسرح السياسي. فالإلحاح على المبادئ العامة لا يغني شيئا، إذا تم تضييع فرص الاستفادة من الواقع السياسي والاجتماعي»(٢٨).

خامسا: استخلاص العبرة التاريخية

وقد قدم بعض مفكري الحركة السودانية قراءة نقدية لحركات الإصلاح التي سبقتهم في عالم المسلمين الحديث، واستخلصوا منها العبرة التاريخية اللازمة. وجاءت قراءاتهم منسجمة مع ما توصلت إليه خيرة العقول المسلمة التي تحدثنا عنها في المدخل. فقد أشار الأستاذ مكي إلى داء النزوع النظري لدى مدرسة الشيخ عبده الإصلاحية، واعتبر أنه هو السر فيما دعاه «الوقوع في مصيدة الأسئلة الكبرى». فالذي لا يملك حسا عمليا، يميل غالبا إلى الحديث عن الأهداف الكبرى بأسلوب فخم، ويستعذب الجدل والمناظرة، وينسى ما عليه عمله في ظروفه المتعينة، وهو الشراك الذي سقطت فيه تلك المدرسة الإصلاحية، حيث إن هذا النزوع «جعل الحركات الإسلامية ـ بصفة خاصةٍ في القرن التاسع عشر ـ تقع في مصيدة الأسئلة الكبرى ـ كالجامعة الإسلامية ـ دون النظر في طبيعة المؤسسات الموجودة»(٢٩) كما يقول الأستاذ مكي.

وإذا كان بن نبي قد توصل إلى أن ما نقص المدرسة الإصلاحية هو

التركيب بين فكرها النظري الذي صاغه الشيخ عبده، ونهجها السياسي الثوري الذي انتهجه الأفغاني، وتوصل إلى أن الفضل يرجع إلى حسن البنا في ذلك التركيب.. فإن الدكتور حسن مكي قد توصل إلى نفس النتيجة، فقال: «إن حركة الإخوان المسلمين (بمصر بقيادة البنا) مثلت الاستمرارية التاريخية لمجهودات الأفغاني ومحمد عبده وتلامذتهم، إذ بلور (حسن البنا) هذه الاستمرارية في حركة ربطت بين ما جاء به الأفغاني (الاهتمام بالحكم) بما لدى محمد عبده (العلم والتربية) بالإضافة إلى العمق الجماهيري. وبذلك انتهت المحاولات الفوقية إلى تيار جماهيري متحرك، بحيث أصبحت الدعوة مربوطة بدعاة وتيار اجتماعي عريض منفعل بالدعوة، ومتعلق بالدعاة ومطالبهم في التغيير»[٣٠].

كما لاحظ مكي انشغال الإسلاميين بأدب المرافعات، وبيَّن الأثر السلبي التي خلفه ذلك على ثقافة الحركة السودانية أول عهدها، فقال: «هذه المرافعات الإسلامية (بعض كتب المودودي والغزالي وسيد قطب وفتحي عثمان..) كانت الزاد الأساسي لثقافة الإخوان (السودانيين في الستينات). ولكن هذه الثقافة التي ظلت تنهل من أدب المرافعات، كانت تثير الحماسة، وتؤجج العاطفة، أكثر من كونها ثقافة تنمي المقدرات الذهنية والحركية، وتزكي الفاعلية. (ولذلك) لم تلق مدونات عبد الرزاق السنهوري و(العلامة عبد الله) دراز نجاحا يذكر، إذ اعتمدت على لغة (التوصيل): إيصال الفكرة بطريقة هادئة. وحتى مالك بن نبي الذي زار السودان في الستينات، لم تلق كتاباته رواجا، إذ العقلية الإخوانية حينها كانت أميل إلى القطبيات»[٣١]. وبيَّن مكي أن ذلك انحراف منهجي عن طريقة حسن البنا العملية، حيث «كان البنا يفضل المنهج على التصور.. والعمل على التنظير»[٣٢].

سادسا: الاهتمام بالقوى النوعية

كانت الحركة الإسلامية في السودان أُولى الحركات الإسلامية انتباها إلى أهمية القوى النوعية المتحكمة في المجتمع، والتي تحول بين الشعوب وبين الحياة الإسلامية، وتئد كل جهد في هذا السبيل. والمراد بالقوة النوعية هنا الجيش والمال والإعلام. فلم يعد خافيا اليوم أن الشعوب الإسلامية حسمت خيارها دون لبس لصالح النظام الإسلامي والحركات الإسلامية، لكن النخب التي سلمها الاستعمار مقاليد السلطة لا تزال تقف عائقا دون وضع هذا الخيار موضع التنفيذ. وتحرص الدول الاستعمارية المعادية للإسلام ولاستقلال الشعوب المسلمة على إعادة إنتاج هذه النخب وتوطيد قوتها، من خلال البعثات التعليمية، والدورات التدريبية، والعلاقات المالية.. وهو أمر مفهوم على أية حال. لكن ما ليس مفهوما بحق، هو تفريط الحركات الإسلامية في بناء القوة النوعية، التي تحفظ خيار الأمة، وتحمي المشروع الإسلامي من القمع والاضطهاد، وتوصله إلى التمكين في نهاية المطاف. وهكذا ظل جهد عقود من الزمن، وخيار مئات الملايين من الناس، عرضة للوأد على يد زمرة من الضباط المتسلطين، وحفنة من الصحفيين المنافقين، وثلة من رجال الأعمال الجشعين. وظل الإسلاميون يمثلون دور الضحية، ويقدمون صدورهم عارية لعدو لا يرقب فيهم إلا ولا ذمة.

لكن الحركة الإسلامية في السودان لم تقبل تلك البلادة الفكرية والبلاهة السياسية، فأخذت العبرة من غيرها، وقررت الأخذ بقوة، وبنت قوة نوعية دون إهمال للحشد الكمي، واستطاعت الوصول إلى السلطة «من خلال التأثير على مراكز القوة في مجتمعها»[٣٣]. ولم تقف مكتوفة الأيدي تنتظر أي مستبد متعطش للدماء، يقطف رؤوس شبابها عند الإيناع، ويهدم جهدها على مر السنين.

سابعا: منهج التوكل والإقدام

لقد تحدث الترابي عن هذا المنهج باعتباره ثمرة من ثمرات الإيمان ونتيجة لازمة من نتائجه. فخصص له عنوانا فرعيا في كتاب «الإيمان». ثم غدا هذا الأمر شعارا للحركة فيما بعد، وخصيصة من أهم خصائصها «فالحركة ذات نهج توكلي جريء»[٣٤] جعلها تنحو منحى تجريبيا في عملها، فتنزع إلى تبنِّي كل فكرة تنظيمية جديدة يُؤمَّلُ أن تعين على تطوير العمل وتكييفه مع مقتضيات الوقت والحال دون تردد، ثم يكون المحك العملي هو معيار الحكم على هذه الفكرة أو تلك من حيث الصلاحية والملاءمة. إن فهم منهج التوكل والإقدام هو الذي يفسر لنا كيف أن الحركة في السودان «تكثر منها المبادرات الفكرية والعملية التي يجدها الآخرون طريفة مبدعة، أو غريبة مبتدعة، وخلافية شاذة أو توكلية رائدة»[٣٥] بحسب اختلاف وجهة النظر. والأمر في نهاية المطاف يرجع إلى النضج الفكري والوعي التاريخي الذي جعل قيادة الحركة تنظر إلى وظيفة التدين وأبعادها نظرة مختلفة عن نفسية عصر الانحطاط التي يطبعها التشاؤم والتوجس « فكل التوجه الديني في عالم متدارك منحط كان تحفظا وتوقيا ومحاذرة»[٣٦] وهو أمر ترك أثره على جل الحركات الإسلامية المعاصرة التي « تجبن عن المراجعة خوف انكشاف الخطأ، كما تجبن عن الإقدام خوف الوقوع في الخطأ» كما لاحظ الأستاذ عمر عبيد حسنة[٣٧]. وتعد الحركة الإسلامية في السودان من الاستثناءات في هذا المضمار، حيث أدركت ثقل هذا الموروث التاريخي، فقررت الابتعاد عنه. وهكذا « كانت أغراض التدين عند الحركة قد اتسعت في مداها، وتحولت من المحافَظة المدبرة إلى المجاهَدة المقبلة، ومن التخوف والقنوط إلى إرادة الإصلاح المتفائلة المتوكلة»[٣٨]. وكان منهج التوكل والإقدام من أهم المبادئ العقدية والفكرية التي نبعت منها إبداعات الحركة في المجال الاستراتيجي والتنظيمي.

ثامنا: سيادة الروح المؤسسية

لقد كان من أسباب النجاح الاستراتيجي والتنظيمي للحركة السودانية أنها نشأت منذ البدء على أيدي فريق من الشباب «كانوا في عمر واحد ووضع واحد لا يتمايزون»[٣٩] إذ كانوا مجموعة من الطلاب لا يدين بعضهم لبعض بأستاذية أو مشيخة، فسادت ظاهرة «الشعور بالندية والمساواة بين مؤسسي الحركة، حتى إنه لم يكن يُعرف للحركة رئيس في أيامها الأولى»[٤٠] ثم تحولت الحركة إلى مؤسسة من الأجهزة بعد ذلك «ولو أنها تمحورت حول شيخ مؤسس لربما استغنت عن كثير تنظيم لأطر الشورى، وتفريع التخصصات، وتركيب العلاقات، رجوعا إليه بالأمر والشورى والعلاقات جميعا. ولربما كره القائد أن تتشعب الأجهزة وتتعقد وتتباعد، فيعجز عن مباشرتها بوجهه، وإحاطتها بذراعه»[٤١]. وقد رأينا مساوئ ذلك على التنظيم في المدى البعيد، وسنرى أثره السيئ على بعض الحركات الإسلامية التي «لم تستطع تجاوز الارتكاز على الفرد والشخص، إلى الاعتماد على المؤسسة القادرة على الامتداد وإبصار المستقبل، ضمن تأطير ثابت لمسيرتها»[٤٢] فساد فيها «التمحور حَول قائد الملحمة الذي يعرف كل شيء، ويحسن الكلام في كل شيء!!»[٤٣] وفقدت أسباب الاطراد والاستمرارية والمؤسسية، وتحول تاريخها إلى سلسلة من الانقطاعات والتمزقات عند رحيل كل زعيم. لكن الحركة السودانية سلمت من عوارض هذا الداء لسيادة الروح المؤسسية فيها: «هكذا تميزت الجماعة في السودان بأنها لم تنشأ عن مبادرة شيخ فرد متقدم بكسبه الديني والتاريخي على الآخرين، يقوم فيهم مرجعا للتوجيه، مغنيا عن توسيع القيادة وتركيب التنظيم، ولو إلى حين. بل كانوا طلبة سواء في العمر والكسب العلمي. ولربما تتفاوت كسوب الطبقة القيادية للجماعة، ولكنهم لا ينتهون إلى شيخ واحد أو فئة معدودة يرتهنون لها في الرأي والطاقة، وينفعلون بمزاجها، ويجمدون بجمودها، ويعكفون على ذكرى الميت إذا مات، أو الغائب إذا فات»[٤٤]. وقد ساعدت هذه النشأة على ما اتسمت به الحركة السودانية من حرية داخلية، كما لا حظ الأفندي في

قوله: « إن التطور الداخلي للحركة كان يسير في اتجاه الديمقراطية، لأنه لا يوجد قائد كارزمي فذ يسيطر على الحركة»[٤٥]. وتلك ميزة نقصت العديد من الحركات الإسلامية التي نشأت عن مبادرة فرد، فجمدت بعد رحيل المؤسس، وتناقُصِ جيل الرواد، لأنها لم تنطلقِ من روح الشورى وسلطان الجماعة من البداية، ولم تبْنِ أدوات الاستمرار والاطراد في مرحلة التأسيس. ففي مقارنة الترابي بين الحركة الإسلامية في السودان والحركة الإسلامية في مصر، يبين الفرق الجوهري في هذا المضمار، فيقول عن الحركة السودانية إنها ليست مثل حركة الإخوان المسلمين بمصر التي يسود فيها النظام الأبوي patriarchal، بل هي ـ على العكس من ذلك ـ حركة يحكمها الانتخاب والشورى والمحاسبة[٤٦]. ولا تزال هذه الظاهرة السلبية ـ ظاهرة النظام الأبوي ـ ماثلة للعيان في أكثر من حركة إسلامية، كما لاحظ الترابي بشيء من الأسى في قوله: «مهما راج المنهج التنظيمي بين الجماعات الإسلامية الحديثة فما يزال النمط التقليدي الساذج سائدا بين كثير منها: إذ تتمحور بالاتباع حول شيخ تستغني به عن التراتيب التأسيسية المركبة، وتنحصر بحدوده البشرية عن المدى الشامل لوظائف جماعة تريد الانتهاض بأمر الإسلام كله، ولأبعاد رسالة شأنها الامتداد في الناس والتطورُ في الزمان»[٤٧].

تاسعا: فلسفة التصحيح والاستدراك

تبنت الحركة الإسلامية في السودان منهجا ناقدا أساسه التطوير الدائب والاستدراك على الآخرين وعلى الذات، مما مكّنها من التحرر من أسر التقليد، ثم من إدراك وتدارك جوانب القصور التي تظهر في هيكلها وأدائها الاستراتيجي والتنظيمي من حين لآخر، بسبب المحك التطبيقي، أو نتيجة للتقادم الذي يسببه تغير الوقائع. ولم يكن ليأسرها الإعجاب بالغير أو بالذات: «فهي لا تتجمد بالتقليد، بل لا ترتهن حتى لتقاليدها هي في التنظيم. بل تقدر وتخطط، وتجرب وتراقب، وتنتقد وتراجع، وتعدِّل

وتطور، دأبا نحو الإحسان»[٤٨]. «هكذا أصبح التطور الدائب في أوضاع التنظيم وأشكاله وعلاقاته سنة للحركة، في كل طور ترسم صورة مثالية لمنهاج التنظيم، ويتوهم راسموها أنها النموذج التنظيمي الأتم حسب مقتضيات الشرع والواقع، ويراها البعض مثالا للكمال لا يُرجى أن يقاربه التطبيق إلا لماما، ثم لا تلبث الحركة مع الوعي والزمن أن تتجاوز ذلك التنظيم، فيبدو أشد بساطة عما تقتضيه رؤى وظروف جديدة، فيُراجَع رسمُه نحو نموذج أشد تركيبا، وأوفى بأغراض التدين في عهد جديد»[٤٩].

ولم يكن الباب مفتوحا ـ على أية حال ـ أمام التطوير والاستدراك في بداية العهد، بل كان بعض قادة الحركة وأعضائها في البدء ينظرون بتحفظ إلى كل نزوع للتجديد، لكن الحركة تغلبت على هذه العوائق مع الزمن، فأصبحت فلسفة التطوير والاستدراك خاصية من خصائصها ولازمة من لوازمها. يشرح الترابي ذلك بقوله: « إن الجماعة التي كانت لأول عهدها تجد حرجا كلما أقدمت على تعديل أو تطوير في مصطلحاتها التنظيمية أو دستورها، وينبري فيها من يتهم التعديل تغييرا ومغامرة باستقرارها واستقامتها.. تلك الجماعة نضجت، وأصبحت تتقبل الجديد في الفكر والمنهج والتنظيم بغير ريبة أو حرج»[٥٠]. وقد غاب فقه التصحيح والاستدراك عن كثير من الحركات الإسلامية ـ بكل أسف ـ فظلت تراوح مكانها، دون وعي بموقعها في الزمان والمكان. وهو ما بسطه الترابي في قوله: «إن حركات إسلامية كثيرة لا تسأل نفسها هل تقدمت في السنوات العشر الأخيرة أم تأخرت؟ وإذا تقدم أفراد بنسبة معينة لا يقارنونها إلى نسبة الزيادة من حولهم: زيادة السكان، وزيادة العلمنة. لذلك قد يكونون مطمئنين جدا إلى تطورهم، بينما هو لا يمثل إلا نسبة قليلة في الحساب العام، وقد ينجحون في افتكاك موقع أو موقعين في الجامعة، بينما تحتل العلمانية القطاع الاقتصادي كله وتعلمنه، وكذلك تفعل بالقطاع القانوني..الخ. وبغياب النظر التاريخي تتحول سياسة الحركة إلى ضرب من الأحلام»[٥١].

عاشرا: منهج الترفق والتدرج

فقد نحت الحركة منحى إصلاحيا في التعامل مع مجتمعها، دون رهق أو عنت، واعتبرت عنصر الزمن جزءا من علاج الأمراض المزمنة التي تراكمت على مر القرون، وحرصت على تجنب الصراعات مع القوى التقليدية المتدينة، وتفادي المواجهات غير الضرورية مع القوى العلمانية الحديثة، ترفقا بالناس، وتغليبا لفلسفة الاكتساب على منهج المغالبة ما أمكن ذلك «فهي حركة مترفقة تؤمن بالإصلاح المطرد المتدرج في الأطر والمؤسسات»[٥٢]. كما عملت الحركة على دعم وتحفيز مواطن الخير والتدين في المجتمع، مهما شابها من شوائب البدع والأعراف. وفي هذا المضمار يأتي حرص الحركة على أن لا ينظر إليها مجتمعها نظرته إلى دخيل غريب، وتقديمها لنفسها امتدادا لجهد المصلحين السودانيين في كل العصور، مهما كانت المآخذ على ميراث أولئك المصلحين. وهكذا «تطرح الحركة الإسلامية نفسها في السودان كحلقة من حلقات التجديد الإسلامي، واصلة نفسها بتاريخ الإسلام في السودان، ومستفيدة من تجارب الحركة الإسلامية السودانية ببعدها التاريخي: فقهاء، متصوفة، حركات دعوة وإرشاد وتعليم. انتهاء بجهود الميرغني الكبير، وجهود الإمام محمد أحمد المهدي»[٥٣]. لقد انطلقت الحركة من تقييم موضوعي للقوى الاجتماعية السائدة، فأدركت أن قوى التدين التقليدي تمثل مددا استراتيجيا لها، رغم ما في تدينها من دخن،، باعتبار أن الزمن كفيل بإزالة تلك الشوائب، كما أدركت سطحية الفكرة العلمانية في نفوس الشباب المسلم الذي اعتنقها، وسهولة تخليصه منها بشيء من الترفق والتدرج والتفاعل. وهو ما يشرحه الترابي في وثيقة «الحركة الإسلامية القومية» بقوله: «لعل العناصر العلمانية عن أديولوجية والتزام (عقائدي) قلة في صفوف الأحزاب التقليدية، وإنما هو الجهل بشمول الدين، والغفلة عن مقتضاه السياسي، في مجتمع انفصل فيه الدين عن السياسة تاريخا، وشاعت فيه الثقافة الغربية التي تكرس ذلك الفصل. أما ظاهرة الميل لليسار عند بعض المثقفين، فإنما طرأت في سياق معارضة الإمبريالية

الغربية، وفي حال الانقطاع الثقافي عن الأصول الإسلامية التي كانت حَرِيَّة بأن تزودهم فكريا للمعارضة .ولكنهم بعد الاستقلال بدأوا يستعيدون أصالتهم ويستغنون بها، حتى أصبح الاتجاه السائد في معاهد العلم هو الاتجاه الإسلامي، وثاب كثير من منحرفة المثقفين فكرا وعملا إلى معاني التدين والاستقامة، وسيثوب جلهم ويلتزم متى توثقت معرفتهم بالإسلام»[٥٤]. ثم يبين فلسفة الحركة في هذا الشأن، وهي فلسفة تطبعها الإيجابية والتفاؤل، فيقول: «رفضنا أن نكون حركة إلى جانب المجتمع، نعتزله ونتعامل معه بالجدل والمناظرات، وإنما أردنا أن نكون نحن حركة المجتمع ذاته، ندخل في سياقه، ونقاوم ما فيه من شر، ونبني على ما فيه من خير»[٥٥].

ومن المعروف أن بعض الحركات الإسلامية ـ بتأثير من محنتها ـ أساءت الظن بالمجتمع المسلم، وبدأت ترميه بـ «الجاهلية»، وكان لذلك أثره العملي السلبي: «فمنذ شاع مفهوم المجتمع الجاهلي، وتعاظم الهاجس الأمني في الحركات الإسلامية المحصورة المقهورة، غدت عندهم كل خطة للتوجه الشعبي العلني المنفتح خطة عقيمة محذورة. لكن تجربة الحركة الإسلامية بالسودان أيدت ظن الخير بالشعب، والثقة في سلامة فطرته، وقوة فاعليته. وبددت أوهام الحذر والقنوط من الجماهير»[٥٦]. وكان للواقع السياسي السوداني الذي اتسم بحرية نسبية أثر في ذلك لا ينكر.

إن منهج الترفق والتدرج هو الذي جنب الحركة الإسلامية في السودان الانشغال بالعموميات عن الواقع المتعين، كما هو شأن جماعات أخرى. فاهتمت الحركة بالثقافة العملية ذات الصلة بتحقيق الحياة الإسلامية في واقع مجتمعها، وارتبطت بواقعها المحلي وتفاعلت معه، كما توخت في عرضها للفضائل والبدائل الإسلامية أن تكون مستجيبة للواقع المعيش في البلد الذي تجاهد فيه، متناغمة مع حاجات الناس ومستوى استيعابهم، لأن «عرض الإسلام مناهج عملية أوقع من العموميات المجردة، وألصق باهتمامات الناس، وأفضل في تربيتهم»[٥٧]. والتزاما

بهذا المنهج جاء خطاب الحركة الإسلامية في السودان مندرجا « في فقه التمكن والتأصيل السياسي»[٥٨] لا في فقه المبدأ والتجريد النظري، إدراكا من قادتها لما أدركه محمد إقبال وحسن البنا ومالك بن نبي من قبل، من أن أزمة المجتمع المسلم أزمة منهج لا أزمة مبدأ. وقد أفاد منهج الترفق والتدرج الحركة كثيرا، لا في مجال العمل والاكتساب فقط، بل في مجال الفكر والثقافة أيضا، حيث أعانها على تجاوز الفكر الإطلاقي، والنظرة المتعالية، التي أثرت على بعض الكتاب الإسلاميين، وبعض الحركات الإسلامية في عقدي الستينات والسبعينات. ويرجع الفضل في تبني هذا المنهج إلى فهم أصولي متميز لا تخطئه عين المتأمل في تراث الحركة الإسلامية السودانية وكتابات مفكريها، أساسه فهم التدين على أنه سعي دائب وكسب مستمر[٥٩] لا يحتمل التأجيل، ولا توقفه صروف الزمان وعوائق المكان، كما يشرحه الترابي في وثيقة «الحركة الإسلامية القومية» بقوله: «إن الدين لا يتسوف، لأنه هو الحياة لله عبر كل الظروف، وليس هو بالترف الذي يصار إليه بعد تحقق النهضة، وتوافر العدالة الأولية، وإنما هو ممارسة من أول الطريق، به تُجابَه التحديات الحاضرة على صعيد الفرد والمجتمع، فيمد الأفراد والجماعة بالقوة العقدية والمنهج الشرعي لتجاوز المرحلة، ويستمدون من تجربتها قوة رائدة وهديا أرشد لمستقبل الحياة»[٦٠]. وقد يجد القارئ جوانب من تطبيقات منهج الترفق والتدرج في تعامل الحركة مع مختلف القوى الاجتماعية خلال الفصل الخامس من هذه الدراسة.

ومما يعين على استيعاب معالم الحركة الإسلامية في السودان وخصائصها، الإلمام بروافد فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، وكيف تعاملت مع تلك الروافد، وروضتها لواقعها ورسالتها، وهو موضوع الفقرة الثانية من هذا الفصل.

روافد الفكر

تبدأ حركات التغيير الاجتماعي في العادة توجها عفويا يتلمس طريقه بصورة غامضة، ثم تنفتح أمامها نوافذ للاقتباس من تجارب سابقة، وأخيرا تنتهي إلى منهج عملي متميز تصوغه الخبرة النظرية والتجربة العملية. وقد اختلفت الحركات الإسلامية المعاصرة في تطويع هذا القانون الاجتماعي: فمنها من أحسنت الاقتباس واختصرت طريق الاجتهاد التنظيمي المتجدد، ومنها من جمدت على أشكال استعارتها أو ابتكرتها.

وقد تميزت روافد الفكر التنظيمي لدى الحركة الإسلامية في السودان بالتنوع والغزارة، وظلت الحركة تجتهد في الاستمداد من كل جديد، والأخذ من كل حكمة ولو كانت في يد عدو، حتى بلغت الأشد، واستوت على ساقها، فكان لها تفردها الخاص واجتهادها الرائد. ويمكن أن نوجز أهم مصادر فكرها التنظيمي فيما يلي:

أولا: فكر الإخوان المسلمين بمصر

لقد كان للإخوان المسلمين في مصر فكرا وتنظيما فضل كبير وأثر عظيم على الحركة الإسلامية في السودان ـ وغيرها من الحركات الإسلامية ـ أيام نشأتها، وكان الحماس لتجربة تلك الحركة وأدائها ـ لدى السودانيين ـ في أول العهد فائقا كل الحدود، إلى حد أن «العديد من الطلاب السودانيين كانوا يقضون الليالي الطوال وهم يستنسخون رسائل حسن البنا بالأيدي ويحفظونها عن ظهر قلب»[٦١]. وهكذا بدأت الحركة في السودان تستمد شكلها التنظيمي من الحركة الإسلامية بمصر «فكانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها هي تقريبا من التجارب التنظيمية في مصر»[٦٢]. وكانت نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات تمثل طور التقليد في تاريخ الحركة السودانية الناشئة، كما عبر عنه الترابي بقوله: «لم نكن نسوغ الاجتهاد في التنظيم، وكان دستورنا في مجمله

نسخة تقليد من دستور الإخوان في مصر»[٦٣]. إلا أن تراث الإخوان المصريين التنظيمي لم يكن بمستوى مبادئهم الإسلامية العظيمة ـ كما سنرى في الفصول القادمة ـ وسرعان ما أدرك السودانيون بساطة تلك الأشكال وعدم ملاءمتها، فاتجهوا صوب روافد أخرى أكثر فاعلية وأنبض حياة. وكان هذا الميل عن تقليد الحركة المصرية ناتجا أيضا عن تطور وعي الحركة بالزمان والمكان ـ الذي أشرنا إليه من قبل ـ كما يشرحه الترابي بقوله: «ربما تكون (الحركة السودانية) قد أخذت أشكال التجربة المصرية في عهدها الأول... ولكن في وقت قصير بعد هذه المرحلة وعت الحركة الإسلامية (في السودان) ذاتها، ونسبت نفسها إلى زمانها وإلى مكانها المعين، وبدأت تحاول أن تناظر بين ما تستعين به من مواقف وأشكال، وبين حاجة الدين المتطورة في الزمان والمكان، وبدأت تتجدد في أشكالها الدستورية»[٦٤]. ويستطيع الباحث في الأطوار الأولى من تاريخ الحركة السودانية أن يجد تيارين: أحدهما محلي مثلته «حركة التحرير الإسلامي» التي أسسها نفر من الطلاب في الجامعات السودانية في الأربعينات، والثاني خارجي تجسد في جهود الطلاب السودانيين الذين درسوا بمصر في نفس الفترة، واطلعوا على تجربة الحركة الإسلامية المصرية في أوَجها، حيث نشأت الحركة الإسلامية في السودان: «نهاية الأربعينات من هذا القرن (العشرين) حركة طالبية فكرية مستقلة، عبورا باتصالها بحركة الإخوان المسلمين في مصر، حيث استمدت منها بعض فكرها وأسلوبها»[٦٥]. لكن من الملاحظ أنه كلما تقدم العمر بالتجربة السودانية، وتراكمت الخبرة لديها، نما الكسب الذاتي على حساب الرافد الإخواني المصري. ولم يكن هذا هو السبب الوحيد على أية حال، بل هو واحد من أسباب عدة، بسطها الأستاذ مكي في حديثه عن الجماعات التي تمثلت النموذج المصري شكلا ومضمونا آنذاك: فقال «هذا الرافد ـ أي «الإخوان المسلمون» الوافد من مصر ـ لم تكتب له الديمومة والاستمرارية، إذ ذاب بعضه في «حركة التحرير» وتلاشى البعض مع فتور الحماس، وانقطاع أسباب الاتصال بمصر، كما أن علي طالب الله (قائد

حركة الإخوان في السودان يومذاك) كان رجل «تجميع» بحكم عمله في الأحزاب السياسية، ولم يكن رجل تنظيم، مما أدى إلى انقطاع أسباب الاتصال بالمنتسبين والمؤيدين، ولذا فمنذ منتصف الخمسينات، انقطعت سيرة هذا الرافد، وما عاد الناس يسمعون عنه شيئا، بينما نمت «حركة التحرير الإسلامي»، واتخذت اسم وصيغ «الإخوان المسلمين» وحلت محلها في الميدان»[٦٦]. ويميل الإسلاميون السودانيون عموما إلى التقليل من شأن تأثرهم بحركة الإخوان المسلمين المصرية، وإعطائه دورا ثانويا عابرا، كما يميلون إلى إبراز أهمية الرافد المحلي. ويرجع ذلك - فيما يبدو - إلى خلافات متأخرة بين الحركتين، تناولنا بعضها في الفصل الأخير. على أن الحركة المصرية لم يكن لديها الكثير مما تمنحه للآخرين في مجال الثقافة التنظيمية، وإنما تركز إبداعها في مجالات أخرى.

ثانيا: فكر الجماعة الإسلامية بباكستان

تأسست هذه الحركة قبل تأسيس الحركة السودانية بأعوام معدودة، ووجد السودانيون في فكرها وتجربتها ما يستحق الأخذ والاعتبار، فاستمدوا منها. وليس في وسعنا التأكيد - يقينا - على أخذ وعطاء في المجال التنظيمي، نظرا لعدم اطلاعنا على دليل تاريخي بهذا الشأن. إنما يمكن التأكيد - دون ريب - على استمداد الحركة السودانية من الإسلاميين الباكستانيين في مجال الفقه السياسي. ومن أمثلة ذلك أن «جبهة الميثاق الإسلامي» «أعدت.. دستورا إسلاميا نموذجيا بالتعاون مع ظفر الله الأنصاري (الباكستاني)»[٦٧]. وقد رد الإسلاميون السودانيون الجميل لإخوانهم الباكستانيين أيام تحالفهم مع ضياء الحق «حينما دعا الرئيس ضياء الحق د. الترابي للمشاركة في صياغة قوانين باكستان الإسلامية»[٦٨]. وقد وردت في مصادر الحركة السودانية إشارات إلى التأثر بفكر العلامة المودودي على وجه الخصوص، منها قول الأستاذ

مكي: «تأثرت حركة الدستور الإسلامي.. بأفكار المودودي واتجاهاته. انظر كمثال (تدوين الدستور الإسلامي) (منهج الانقلاب الإسلامي) (نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور)»[٦٩]. وقوله: «وفي ٢٥ سبتمبر ١٩٧٩ توفي المفكر الإسلامي أبو الأعلى المودودي، والذي أثرت كتاباته على تأصيل حركة الإخوان في السودان»[٧٠]. بيد أن قنوات الاتصال التي ظلت مفتوحة بين الحركتين، واطلاع كل منهما على تجربة الأخرى، وعدم انفكاك مظاهر العطاء النظري عن بعضها البعض.. كل ذلك يسمح لنا بافتراض نوع من الأخذ والعطاء في مجال الفكر الاستراتيجي والتنظيمي. وربما يجد القارئ الذي يتأمل مخطط الهيكل التنظيمي لكل من الحركتين تشابها كبيرا يزكي هذا الافتراض. فبينما تأثرت الحركة السودانية بالجماعة الباكستانية ـ فيما يبدو ـ من خلال مبدأ اللامركزية الهيكلية الذي طبقته الجماعة منذ نشأتها، يبدو أن «الجماعة» أخذت عن التجربة السودانية في الأعوام الأخيرة مبدأ التوازن بين الكم والكيف، ومبدأي التحديد الزمني للولاية وتعدد المترشحين في مجال البناء القيادي، وهي أمور كانت غائبة عن فكر «الجماعة» خلال العقود الأولى من عملها، كما سنرى فيما بعد بإذن الله. لكن الفكر التنظيمي للجماعة عانى من جوانب قصور أساسية في مجال العضوية والبناء القيادي، جعلت الحركة السودانية تتجنبه في هذه المواطن) انظر فقرة: «توازن العمق والامتداد» في الفصل الثاني، وقارن الهيكل التنظيمي لكل من الحركتين في الفصل الثالث).

ثالثا: فكر الحركة الشيوعية السودانية

يقول الترابي: «أخذت الحركة أيضا شيئا من منهج التنظيم والحركة من مصدر قد يكون غريبا، وهو الحركة الشيوعية ـ التي كانت غالبة في الأوساط الطلابية، وصاعدة في الوسط الحديث عامة ـ لا سيما أن بعض العناصر التي أسست الحركة الإسلامية مرت قبلها بالحركة الشيوعية،

فاستفادت شيئا من تجاربها التنظيمية في بناء الخلايا السرية وتربية العناصر الحركية»[٧١]. وقد أشار بعض الباحثين الغربيين إلى «إتقان الشيوعيين (السودانيين) لتقنيات العمل التنظيمي التي اكتسبوها على الأرجح خلال دورات تدريبية في دول شرق أوربا»[٧٢]. ولذلك استعارت الحركة الإسلامية من الحركة الشيوعية ـ إضافة إلى بناء الخلايا وتربية العناصر ـ أفكارا تنظيمية واستراتيجية أساسية، منها فكرة «التنظيم الموازي»، وهي فكرة طبقها الشيوعيون السودانيون من خلال تعبئة جماهير عريضة وقوى سياسية متباينة وراء مطالبهم في شكل «جبهة وطنية»، مع احتفاظهم بتنظيمهم السري موازيا لها ومسيطرا عليها. وهو ما فعلته الحركة الإسلامية حين اضطرها النضال السياسي إلى العمل ضمن جبهات، مثل «جبهة الميثاق الإسلامي» ـ وهي تحالف عريض شكلته الحركة مع شركاء آخرين بهدف استصدار دستور إسلامي في الستينات ـ و«الجبهة الإسلامية القومية» آخر الأحزاب السياسية التي عملت الحركة من خلالها في الثمانينات. يقول الأستاذ الأفندي: «إن فكرة «التنظيم الموازي» تعكس التأثر بفكرة الشيوعيين عن «الجبهة الوطنية»، وتستجيب لخصوصية الواقع السوداني»[٧٣]. وكانت فكرة التنظيم الموازي من الأفكار التنظيمية الأساسية التي مكنت الحركة من الحفاظ على التوازن ما بين العمق الحركي الخاص والامتداد الكمي العام، وضمنت لها نموا متوازنا، دون إخلال بمعادلة الإسرار والإعلان. ومما أخذته الحركة عن الشيوعيين فكرة «تعدد الواجهات» التي برع فيها الشيوعيون السودانيون، ونجحوا من خلالها في التعبير عن أنفسهم بحجم سياسي أكبر من واقعهم الفعلي. ومنها اختراق النقابات المهنية، وتوظيف ذلك الاختراق في بعض المواقف السياسية، إذ كان «أعظم إنجاز تنظيمي للحزب الشيوعي السوداني هو قدرته على اختراق الهيئات التنفيذية لمختلف النقابات المهنية»[٧٤]. وقد تجلت هذه التكتيكات في طريقة تعامل الشيوعيين مع الثورة الشعبية التي أطاحت بسلطة الجنرال عبود، حيث «احتوى الشيوعيون الثورة، وملأوا الفراغ السياسي عبر تكوين

اتحادات نقابات (متعددة) بصورة ذكية هنا وهناك، سيطروا بها على «جبهة الهيئات» (التي نُظر إليها كممثل للحركة الجماهيرية، وكبديل شرعي للمؤسسات الحزبية والطائفية) التي كان للشيوعيين في لجنتها التنفيذية ١١ عضوا من أصل ١٥، كما أصبح لليسار عامة ٨ وزراء في حكومة سر الختم الخليفة (المدنية المؤقتة التي خلفت الجنرال عبود) بينما كان حظ الإسلاميين وزيرا واحدا هو محمد صالح عمر، توج على وزارة الثروة الحيوانية، أقل الوزارات أهمية في ظروفِ الثورة»[٧٥]. ولكن سرعان ما أخذت الحركة هذه المناورات عن الحزب الشيوعي السوداني، واستعملتها ضده، حتى قوضته بوسائله، وقضت عليه بسلاحه، حيث « كان للإخوان دور بارز في تصفية «جبهة الهيئات» بذات الأسلوب الذكي الذي كون به الشيوعيون عددا من الهيئات سيطروا بها على «جبهة الهيئات». استطاع الإخوان بالتعاون مع الإسلاميين (المستقلين) ـ باكر كرار وميرغني النصري ـ تكوين العديد من الهيئات والمنظمات، قوضوا بها الجبهة من الداخل بعد أن خرجت من أيديهم»[٧٦]. ويبدو أن الإسلاميين السودانيين طبقوا فكرة «تعدد الواجهات» في تأسيسهم لجبهة الميثاق الإسلامي من قبل: فقد أورد الأستاذ مكي أسماء ست عشرة هيئة حضرت الاجتماع التأسيسي للجبهة (١٠ـ١١/١٢/١٩٥٥) ثم علق بقوله: «ومن الواضح أن معظم هذه المسميات عبارة عن كيانات إخوانية»[٧٧]. ولا غرابة في أخذ الحركة الإسلامية عن الشيوعيين آنذاك، لأن «الحركة نشأت تحت وطأة الاستفزاز والضغط الشيوعي الأكبر، ولذلك اضطرت بعامل المقابلة ورد الفعل، أن تأخذ عنهم بعض التجارب التنظيمية والوسائل الحركية»[٧٨].

رابعا: الفكر التنظيمي الغربي

اقتبست الحركة الإسلامية في السودان « من تقاليد التنظيم الغربية شيئا كثيرا في ترتيب أوضاعها الأساسية»[٧٩] «وانتفعت كثيرا من فكر التنظيم الأوربي وتجاربه»[٨٠]. ولا غرابة في ذلك في حركة «روادها نهلوا

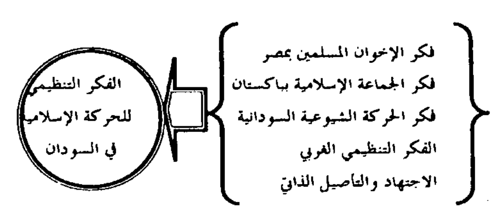
من فكر الغرب التنظيمي. وأكثرهم عاشوا في الغرب متعلمين في مدارسه وحياته، وتعرفوا نظام مؤسساته وجماعاته وأحزابه»[٨١]. ولقد كان ذلك رافد الحركة الأساسي ومصدر حيويتها وتماسكها أمام تحديات المجتمع المعاصر «فالكسب الأوربي - على الحذر الواجب تجاهه - منسوب للعصر وللحياة النامية حضريا، ففيه ما هو أدعى للتقدم»[٨٢] وهو يستمد قوته من الثورة التي شهدتها العلوم الإدارية والسياسية في القرن العشرين، ومن ارتباطه بواقع المجتمعات المعاصرة لا بصورتها التاريخية الغابرة، فكان في الاستمداد منه تحديثا للحركة وتطويرا لأجهزتها فاعليةً ومرونةً. صحيح أن هذا الفكر قد أضر بأخلاقيات الحركة - قليلا - من حيث دقة الالتزام بخلفيتها الفكرية الإسلامية، كما اقتضى منها جهدا تأصيليا معتَبرا، لكن ما أفاد به الفكر التنظيمي الغربي الحركة الإسلامية في السودان كان أكبر وأهم من كل المساوئ التطبيقية التي ظهرت من حين لآخر، ومن كل الجهود التي بُذِلت في سبيل استتباته وتأصيله. وإذا كان بعض الإسلاميين الحريصين على أصالتهم قد يأخذون على الحركة في السودان مجاهرتها بالاستمداد من الفكر التنظيمي الشيوعي والغربي، فإن لدى الترابي جوابا على هذا الاعتراض، بسَطه في قوله: « قد يستنكف المسلم - وهو يؤكد أصالته ويجدد هويته في وجه الغزو الحضاري الأوربي - أن يذعن لتقليد أوربا في بعض أمرها أو يعلن عن ذلك. وحقيق به ذلك إن كان هو وسلفه قد وفَّوا حق دينهم، وأدوا دورهم في ترقية النظام في حياتهم»[٨٣] لكن الشرط هنا مفقود كما هو واضح. كما أن الأخذ عن الفكر التنظيمي الشيوعي أو الغربي، لا يختلف كثيرا عن استمداد المسلمين - أيام ازدهار حضارتهم - من ثقافة الأوائل، وفكر الحضارات الوثنية العتيقة التي سبقتهم. ولا حرج في ذلك إذا حقق المسلم أصالته، وأحسن الانتقاء فيما يأخذ ويذر. وهذا ما أكده الترابي في بحث له بعنوان: «منهجية التشريع الإسلامي» حين قال: «.. فكما سخر سلفنا الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه، يمكن أن نسخر الثقافة العلمية الحديثة، راجين أن نتجنب زللها»(84).

خامسا: التأصيل والاجتهاد الذاتي

بعد فترة من الاقتباس من الآخرين دخلت الحركة طور الاجتهاد والتأصيل الذاتي، بفضل اتساع اطلاعها النظري، وتراكم تجربتها العملية. ولم ترض الحركة أن تظل عالة على تراث حركات الإصلاح في التاريخ الإسلامي، الذي تسود فيه محورية الشيخ القائد على حساب مؤسسية الجماعة، ولا مجرد استمرار للتجارب التنظيمية التي تبنتها حركات سابقة عليها، ولا تقليدا أعمى للفكر التنظيمي الغربي. وهكذا فإن «الحركة عندما استوت بعد عقدين من الزمان استردت أصالتها فلم تعد تقليدا للحركات الإسلامية الأخرى، بل تجاوزتها في مصطلح التنظيم وأحكامه حتى اغتربت بذلك وغدت موضعا للإنكار، أو تسامت فغدت مثالا للتقليد. وتحررت كذلك من الانفعال بالأشكال الأوربية: فإما غزتها بروح دينية بدلت مغزاها، أو تجاوزت صورها وأنماطها. ومع التأصيل الفكري الذي وصلها بأصول الدين، أخذت الحركة تطور اجتهادها التنظيمي، وتستنبط فقها في المواقف الإيمانية والعملية في شأن التنظيم. واتحد تطور فقهها مع تراكم التجارب التنظيمية العملية، التي هيأت للجماعة رصيدا من العلم يهدي العمل، و(رصيدا من) العمل يهدي العلم»[٨٥]. على أن الاجتهاد التنظيمي لم يكن بغير ثمن أو عوائق، فقد ظهر في بعض قيادات الحركة الأوائل من غالى في تقدير التجربة الإسلامية المصرية، ورأى أن الخروج عليها أو تجاوزها أمر غير وارد أصلا، وقد وصف الترابي هذا التوجه بأنه «خط كان ضد التطور في الاجتهادات التنظيمية والحركية منذ الخمسينات، ويرى أن تراث التجربة الإخوانية التقليدية هو تقريبا الفقه النهائي لحركة الإسلام المعاصرة، وهذا رأي يتبناه بعض الناس إلى يومنا هذا. هؤلاء كانوا متحفظين على جل التطورات التنظيمية والحركية للجماعة، وعلى ضعف علاقتها بالتنظيم العالمي للإخوان. فخذلتهم محافظتهم، وانتهى التوتر إلى قطيعة، لم تنشغل بها الجماعة، بل اندفعت قدما»[٨٦].

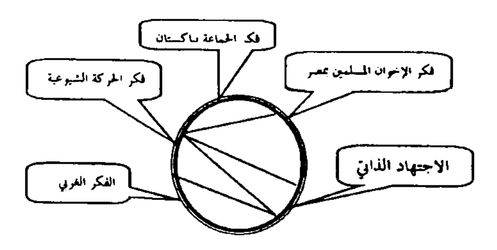
ويوضح الرسم التالي مصادر الفكر التنظيمي لدى الحركة الإسلامية

في السودان:

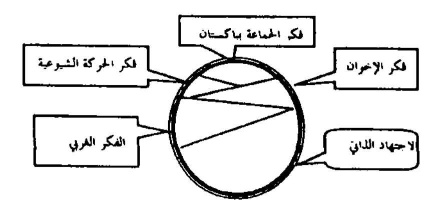


الرسم (أ): روافد الفكر التنظيمي لدى الحركة الإسلامية السودانية

لكن استمداد الحركة السودانية من هذه المصادر لم يكن بنفس المستوى، وإنما بدأت باعتماد شبه كامل على تراث الإخوان المصريين، مع اقتباس قليل من الفكر الغربي ومن التجربة الشيوعية، واجتهاد ذاتي ضعيف. وانتهت بالاستمداد أكثر من الفكر الغربي ثم بالاعتماد على التأصيل والاجتهاد الذاتي.



الرسم (ب): مصادر الفكر التنظيمي لدى الحركة الاسلامية في السودان (١٩٤٥ ـ ١٩٦٥)



الرسم (ج): مصادر الفكر التنظيمي لدى الحركة الاسلامية في السودان (١٩٦٥ ـ ١٩٨٩)

عبرة من الفشل الشيوعي

لم يقتصر اقتباس الحركة الإسلامية في السودان من مصادرها على الجوانب الإيجابية، بل استمدت العبرة من الأخطاء التنظيمية والاستراتيجية والتكتيكية التي ارتكبتها بعض الحركات الإسلامية وغير الإسلامية. وربما كانت تجربة الإخوان المسلمين بمصر وتجربة الحزب الشيوعي السوداني أكثر التجارب إفادة للحركة السودانية، في مجال الاستفادة من الأخطاء. فقد انتبهت الحركة السودانية إلى العديد من المزالق المنهجية التي وقعت فيها حركة الإخوان، مثل بنائها القيادي المغرق في المركزية والجمود، وارتهانها لفكر المحنة والسجون: «فبينما تمثلت ثقافة الإسلاميين في مصر في أدب الكتابة عن تجاربهم في سجون عبد الناصر، لم تظهر ولا دراسة (واحدة) عن تجارب الإسلاميين (السودانيين) في سجون نميري»[٨٧] رغم أن بعض قادة الحركة لبثوا في ظروف السجن والاعتقال سبع سنين، وهي فترة كافية للكتابة عنها.

كما نحت الحركة السودانية منحى مباينا للحركة الأم المصرية في مجال الهيكل التنظيمي، والبناء القيادي، والعلاقات بالسلطة، والعلاقات بالحركات الإسلامية، كما نبينه في الفصول القادمة بإذن الله. وينطبق نفس القول على الحزب الشيوعي السوداني في مجال الإغراق في المركزية، فقد لاحظ الإسلاميون السودانيون مساوئ ذلك على الحزب، وانتبهوا إلى أن الحزب وقع في «مصيدة مركزية القرار، مما عرَّضه للانقسام والتآكل الداخلي، ويسَّر الانقضاض عليه وتحطيمه»[٨٨].

لكن أعظم عبرة استمدتها الحركة من أخطاء الحزب الشيوعي السوداني هي تلك المتعلقة بفشل الحزب في التحالف مع سلطة نميري، ثم الانقلاب الشيوعي الفاشل الذي دبره الحزب ضد نميري، وتم وأده بعد ثلاثة أيام من السيطرة على السلطة. فقد ارتكب الشيوعيون أخطاء استراتيجية وتكتيكية قاتلة في هذين الموقفين، استخلصت منها الحركة الإسلامية دروسا وعبرا ثمينة. لذلك يحتاج منا ذانك الحدثان وقفة

خاصة. أما الفشل في التحالف السياسي مع نميري، فنرجئه ـ طبقا للمنهج المتبع ـ إلى الفصل السادس الخاص بالعلاقات بالسلطة السياسية، وأما الانقلاب فنشير إلى أبعاده الآن.

استطاع زمرة من الضباط الشيوعيين ـ بقيادة الرائد هاشم العطا ـ الانقلاب على النميري يوم ١٩/٠٧/١٩٧١، والسيطرة على المرافق الحيوية في الخرطوم، بما فيها القصر الرئاسي والإذاعة. ودام الانقلاب ثلاثة أيام، ثم تحول إلى نكسة. فاستأسد النميري على الحزب الشيوعي السوداني، وقتل أهم قادته، بمن فيهم الأمين العام للحزب عبد الخالق محجوب، وحطم ميراثه السياسي إلى الأبد.

لقد كان ذلك الانقلاب الشيوعي «أقرب إلى المغامرة منه إلى الفعل المتأني المدروس. وقد خسر فيه الشيوعيون أهم قياداتهم الفكرية والسياسية والنقابية»[٨٩]. ولم تكن تلك النكبة الشيوعية نتاجا من فراغ، بل كانت حصاد جملة من الأخطاء الاستراتيجية والتكتيكية، ضاعف من وقعها عوامل محلية وإقليمية غير مواتية. وقد أوجز الأستاذ مكي بعضا من ذلك فيما يلي:

ـ «عجز الانقلابيين عن تكوين حكومة جديدة، وملء الفراغ السياسي..

ـ ارتباك قيادة الحزب الشيوعي، وفشلها في إيجاد سند شعبي حقيقي، إذ حتى التظاهرة التي أعدت (دعما للانقلاب) كانت سيئة الإعداد، عقائدية الشكل، اسفزازية المظهر، احتفلت برفع الأعلام الحمراء، وترديد الشعارات الانعزالية المستوردة، عكسية الأثر والمفعول، مما أدى إلى صدمة الجمهور، وتنفير السودانيين من توجهات الانقلابيين.

ـ لم يجهز الانقلابيون على الشرعية السياسية القديمة: رئيس مجلس الثورة (نميري) ورفاقه

ـ تدخلات القوى الإقليمية (مصر وليبيا)..

ـ فشل الانقلابيون في توفير العدد اللازم من الجنود والضباط لمتابعة

دورات الحراسة، نسبة لعدم ثقتهم في الآخرين، مما أدى إلى إنهاك الانقلابيين.. »[٩٠].

ويضاف إلى ذلك عوامل أخرى أهمها:

- أن نظام النميري كان لا يزال في أوَجه الثوري آنذاك، مما جعل الانقلاب عليه بعيد المنال. وذلك شأن كل ثورة لا تزال في مرحلة الاندفاع.

- وأن الجو السياسي كان مشحونا بكراهية الخطاب السياسي الشيوعي، بعد أعوام من المنازلات بين الشيوعيين وغيرهم من القوى الإسلامية والوطنية، انتهت بحل الحزب يوم ١١/١١/١٩٦٥.

ومن الواضح من هذه المعطيات أن الانقلاب« لم يحسب الحسبة الصحيحة، حينما خرج للناس شاهرا شعاراته الحمراء ولافتاته القانية»[٩١]، ودخل الانقلابيون حرب الشعارات، قبل أن يتمكنوا من تأمين سلطتهم، إذ كان النميري لا يزال محاصرا في القصر الرئاسي، ولا يزال ولاء بعض الوحدات العسكرية غير مضمون، وهو ما يشرحه «بيتر بشتولد» بقوله: «يبدو أنه لم يكن هناك أي تحرك شعبي لإنقاذ النميري وزمرته العسكرية، حتى ارتكب الحكام الجدد (هاشم العطا ورفاقه الشيوعيون) خطأ قاتلا، بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة: فقد سمحوا لمتظاهرين أن يخرجوا إلى الشوارع حاملين أعلاما حمراء، ومهللين لـ«بزوغ فجر جديد» في ظل القيادة الجديدة .كما خطب هاشم العطا في الراديو متحدثا عن «ثورة صناعية وزراعية تسلك منهجا غير رأسمالي في التنمية». وهكذا أسفر الوجه الشيوعي للانقلاب عن نفسه أمام الجمهور، فثارت المشاعر المعادية للماركسية في السودان وفي دول الجوار، مما أنقذ نظام النميري التي كاد يهلك»[٩٢].

ولا غرابة بعد ذلك أن «كان عاقبة الانقلاب وبالا على الحزب الشيوعي، وعلى اليساريين عامة، وعلى الوجود السوفياتي في السودان ومصر، ونشطت السلطات في اعتقال اليساريين: حيث تم اعتقال ٣١٧٩

معتقلا، ما بين مدني وعسكري، كما تم تصفية المئات من الضباط والطلاب الحربيين. كما أقصي بعض اليساريين، بما في ذلك العناصر المناوئة لعبد الخالق محجوب من الحكومة. كما تم إعدام القيادة المدنية للحزب شنقا. بينما أعدمت القيادة العسكرية رميا بالرصاص»[٩٣].

وقد استخلصت الحركة الإسلامية العبرة من ذلك الفشل الشيوعي في طريقة إخراجها لثورة الإنقاذ عام ١٩٨٩. فقد لاحظ أحد الكتاب الفرنسيين أن «من أسباب نجاح الانقلاب العسكري يوم ٣٠ يونيو ١٩٨٩ الغموض الذي تعمده مدبروه، حين قدموه على أنه انتفاضة وطنية قام بها مجموعة من الضباط الوطنيين الذين استثارهم عجز الحكم البرلماني القائم. بل تجاوزوا ذلك إلى حد أنهم سجنوا السيد حسن الترابي، زعيم الجبهة الإسلامية القومية، والقائد الأديولوجي للانقلاب، ضمن رؤساء الأحزاب الأخرى التي حظروها»[٩٤].

وهكذا كانت استراتيجية الإسلاميين السودانيين عام ١٩٨٩ مبنية على «تأمين» الثورة قبل «التمكين» لبرنامجهم السياسي، بينما عكس الشيوعيون الآية، فأعلنوا برامجهم على الملإ، في الوقت الذي لا يزال انقلابهم يعاني مخاضا عسيرا.

لقد لخص مكي عوامل النجاح في العمل العسكري الانقلابي، فقال: «يتطلب العمل العسكري الناجح لاستلام السلطة السياسية:

- دقة التنظيم
- ودقة اختيار القيادات البديلة
- ومواءمة الخطاب السياسي وملامسته لقضايا الناس
- والتتابع والنفاذ في إجراءات استلام السلطة حتى لا يعطي الانطباع بوجود فراغ.
- بالإضافة إلى عنصري استحكام الأزمة السياسية في التوقيت الملائم
- وكسر شوكة النظام القديم

- ولا يبقى بعد ذلك إلا عنصر التوفيق، ولله الأمر من قبل ومن بعد»[٩٥].

وليس خافيا أن هذه المبادئ هي خلاصة الاعتبار بالتجربة الشيوعية الفاشلة، وأنها هي نفس المبادئ التي وجهت خطة «ثورة الإنقاذ»، مع إضافات تكتيكية بسيطة اقتضاها المقام حينها، مثل الإغراق في الغموض السياسي، إلى حد توزيع ترخيصات التجول على أعضاء السفارة الأمريكية في الخرطوم، الذين استمتعوا بحرية التحرك أيام الثورة الأولى، في وقت كان الخروج إلى الشوارع محظورا على سكان العاصمة. وهي خدعة ذكية، أقر بها «نورمان أندرسون» السفير الأمريكي في الخرطوم يومها، في كتاب أصدره عن السودان عشر سنوات بعد ذلك[٩٦].

لقد كانت تلك الأخطاء المهلكة التي قضت على الانقلاب الشيوعي عام ١٩٧١ حاضرة في أذهان الثوار الإسلاميين عام ١٩٨٩:

- فقد سارعوا إلى استكمال استلام السلطة وتكوين حكومة جديدة

- وكانوا قد أعدوا من السند الشعبي قبل الإقدام على الانقلاب ما يضمن له البقاء

- وتعمدوا الغموض والتعمية في البدء، تجنبا لكيد القوى الإقليمية والدولية المتربصة

- واستخدموا بعضا من الشباب المدنيين المدربين في دورات الحراسة، تجنبا للاستنزاف، أو التعويل على الآخرين.

لقد أدرك الدكتور منصور خالد ـ وزير خارجية النميري في السبعينات والمستشار السياسي لجون غرنغ حاليا ـ أن الإسلاميين السودانيين قد يلجأون إلى الحل العسكري في صراعهم السياسي. لكنه تنبأ بأن أي محاولة منهم في هذا السبيل، ستتحول إلى كارثة عليهم وعلى السودان. فكتب عام ١٩٨٥ مستنطقا الساحة السياسية السودانية الحبلى بالاحتمالات: «.. السيناريو الثالث هو أن يحاول الإخوان المسلمون القيام بانقلاب عسكر . ولا يبدو أن مثل هذه المحاولة ستكون أحسن من محاولة الشيوعيين في يوليو ١٩٧١. فالمؤكد أن الجيش سيثور في وجه

الإخوان المسلمين، وتجربة يوليو ١٩٧١ تظل لها دلالتها في هذا الشأن. وسيؤدي هذا التحرك من طرف الإخوان إلى إدخال البلد في دوامة حرب أهلية، لأن الاقتتال في هذه الحالة ـ على خلاف الأمر في محاولة يوليو ـ لن يكون بين عصابات مدنية مسلحة من جهة، والجيش من جهة أخرى بل سيشمل الاقتتال قطاعات عريضة من المدنيين»[٩٧] ثم أضاف محذرا ومتوعدا: «يجب على الترابي أن يتذكر أن معارضة أي انقلاب عسكري يقوم به الإخوان المسلمون لن تقتصر على الطوائف الدينية التقليدية، والنخب الحضرية، والجنوبيين. بل ستدخل مؤثرات خارجية إلى الساحة: فمصر التي تهتم بالسياسة السودانية اهتماما خاصا ـ على سبيل المثال ـ لن تسمح بانقلاب من هذا النوع، لأنه سيشوش على توازن القوى داخلها. والسعوديون من جهتهم لن يرتاحوا لوجود اضطرابات أصولية عند خاصرتهم الغربية»[٩٨].

ومن الواضح أن منصور خالد ـ رغم حاسته السياسية والأمنية المرهفة ـ قد أخطأ في تقديره للخبرة الفنية لدى الحركة الإسلامية، وقدرتها على استخلاص العبرة من تجارب الآخرين، وخصوصا تجربة الحركة الشيوعية السودانية.

وهكذا يتضح أن الحركة الإسلامية في السودان سارت في تطور روافدها التنظيمية على المنهج الصحيح الذي يبدأ بالتقليد والاقتباس: اختصارا لطريق التأسيس، وتشييدا على ما بذله الآخرون من جهد، وينتهي بالاجتهاد والتأصيل: مراعاة لخصوصيات الواقع المتعين، وإنضاجا للتجربة الذاتية. وبذلك « بدأت مناهج التنظيم ـ كما قدمنا ـ تقليدا للمعهود التقليدي والعصري، ثم ارتجالا واستجابة عفوية واجتهادا فرعيا في مختلف القضايا التنظيمية، حتى تأصل التنظيم من حيث القواعد المعبرة عن الدين والشرع، ومن حيث القواعد التي تجعل منه علما منهجيا. وحتى غدا كسب الحركة مفارقا (= متجاوزا) لكسب كثير من الحركات الإسلامية الحديثة التي لا تعرف من التنظيم إلا أضأله»[٩٩]. كما لم تقف الحركة في استمدادها من الآخرين على الجوانب الإيجابية،

بل استمدت العبرة من جوانب القصور والزلل، فاكتملت الصورة وتم البناء.

هوامش الفصل الأول

١) د. حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٨، ط ١٩٨٢. ونحن نرجع في هذه الدراسة إلى طبعتين من هذا الكتاب: طبعة دار الفكر، الخرطوم (بدون تاريخ)، وطبعة الدار الوطنية للطباعة والنشر، الخرطوم ١٩٨٢، وحيثما رجعنا إلى هذه الأخيرة بالاسم ميزناها بعبارة « ط ١٩٨٢».

٢) د. حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩- ١٩٨٥) ص ١٧٥-١٧٦ ط ثانية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم ١٩٩٩.

٣) Turabi's Revolution, Islam and power in Sudan: Abdelwahab EL-Affendi, London 1989 p. 182 - Gray Seal

٤) Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 164

٥) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٠٠ ط دار القلم، الكويت، بدون تاريخ. وقد نسبنا هذا الكتاب إلى الحامدي هنا - رغم أنه يحمل اسم الترابي - حرصا على التمييز بينه وبين كتاب الترابي الذي يحمل نفس الاسم: «الحركة الإسلامية في السودان»، كما أن الترابي ليس مؤلف الكتاب على أية حال، ولذلك نشر الحامدي الترجمة الانكليزية للكتاب - التي رجعنا لها في مواضع من هذه الدراسة قبل الحصول على الأصل العربي - باسمه، لا باسم الترابي.

٦) نفس المرجع ص ٥٩ - ٦٠.

٧) د. حسن الترابي: الإيمان أثره في حياة الإنسان، ط رابعة، دار القلم، الكويت ١٩٨٣.

٨) د. حسن الترابي: أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة ص

٢٣، ط أولى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية الخرطوم ١٩٩١.

٩) Islam and Politics in Contemporary Sudan p.127 Martin's Press New York 1996: Ahmed Abd Assalam Sid

١٠) راجع كتاب الترابي: الإيمان أثره في حياة الإنسان ص ٣٢، وقارن مع Turabi's Revolution: EL-ffendi, p.169

١١) صحيح البخاري ١/١١.

١٢) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٣.

١٣) نفس المرجع ص ٥١.

١٤) نفس المرجع ص ٢٠.

١٥) نفس المرجع والصفحة.

١٦) نفس المرجع ص ٣٢.

١٧) نفس المرجع ص ٤٣.

١٨) نفس المرجع ص ٤٨.

١٩) نفس المرجع ص ٥٣.

٢٠) رواه الترمذي ٢/١٩١ والبيهقي ٣/١٢٨ وابن ماجه ١/٣١١ وابن أبي شيبة ١/٣٥٧ وابن خزيمة ٣/١١، وحسنه الحافظ العراقي كما حكى عنه الشوكاني في نيل الأوطار ٣/٢١٧.

٢١) لم نحصل على كتاب الترابي: الصلاة عماد الدين، أثناء كتابة هذا الفصل، ولذلك اعتمدنا على كتاب الأفندي في بيان هذه المعاني العملية للصلاة Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 168

٢٢) د. حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان: التطور /الكسب /المنهج ص ٥٩، ط ثانية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٩٢.

٢٣) نفس المرجع ص ٦٠.

٢٤) الترابي: أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة ص ٢٢.

٢٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٩٥.

٢٦) نسب هذه المقولة إلى الترابي «سايمون» في كتابه:

In whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan p. 162 The University of Chicago Press 1994 :Simone T. Abdou Maliqalim

٢٧) .Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 52

٢٨) Graham fuller in the Islamism Debate, p. 148

٢٩) د. حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) ص ١١٠ ط ١٩٨٢.

٣٠) نفس المرجع ص ٩٨.

٣١) نفس المرجع ص ١٠١.

٣٢) نفس المرجع ص ١٠٥.

٣٣) A Sense of Siege, The Geopolitics of Islam and the West p. 192 ed. Westview Press USA 1995: Graham E. Fuller & Ian Lesser

٣٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨١.

٣٥) نفس المرجع ص ٦.

٣٦) نفس المرجع ص ٥٤.

٣٧) عمر عبيد حسنة: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ص ١١٣ ط ثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٤.

٣٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٦.

٣٩) نفس المرجع ص ٨٣.

٤٠) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ١٢٨ ط ١٩٨٢.

٤١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦١.

٤٢) عمر عبيد حسنة: مراجعات. ص ١١٩.

٤٣) نفس المرجع ص ١١٧.

٤٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨٤.

٤٥) Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 162

٤٦) انظر:

In the Shadow of the Prophet p. 138: Milton Viorst

٤٧) الترابي: أولويات التيار الإسلامي ص ٢٢.

٤٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦١.

٤٩) نفس المرجع ص ٧٤.

٥٠) نفس المرجع والصفحة.

٥١) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤٨.

٥٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ١٥٦.

٥٣) نفس المرجع ص ٢٢٣.

٥٤) نفس المرجع ص ٢٩١.

٥٥) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٣.

٥٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٢٦.

٥٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩- ١٩٨٥) ص ٧٦.

٥٨) نفس المرجع ص ١٩٥.

٥٩) انظر د. التجاني عبد القادر: «أصول الفكر السياسي في القرآن المكي»، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث أصل لهذه الفكرة في أكثر من موضع، وهي فكرة تحتل موقعا رئيسا في كتابات الدكتور الترابي عموما.

٦٠) نقلا عن مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٩٤.

٦١) Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 51

٦٢) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٥ وقارن مع

EL-Affendi p. 67.

٦٣) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧.

٦٤) نفس المرجع ص ٢١.

٦٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ١٥٦.

٦٦) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ٩ ط ١٩٨٢.

٦٧) نفس المرجع ص ٤٦ ط ١٩٨٤.

٦٨) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ١١٢.

٦٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤- ١٩٦٩) ص ٩٢ ط ١٩٨٢.

٧٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ١١٧

٧١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص 25 وقارن مع
le pouvoir Islamiste se consolide (Le Monde Diplomatique, Juillet 1994 p. 6) Au Sudan, :Jean Gueyras

٧٢) Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation p. 89 : Politics in the Sudan: Peter K. Bechtold New York 1976 Washington.Ed. Praeger Publishers, London

٧٣) Turabi's Revolution: EL-Affendi, p. 67

٧٤) Politics in the Sudan: Peter K. Bechtold, p. 89

٧٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ٦٦-٦٧ ط ١٩٨٢.

٦٧) نفس المرجع ص ٦٧ (الهامش).

٧٧) نفس المرجع ص ٤٤-٤٥.

٧٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٥.

٧٩) نفس المرجع ص ٢٥.

٨٠) نفس المرجع ص ٦١.

٨١) نفس المرجع ص ٦٠.

٨٢) نفس المرجع ص ٦١.

٨٣) نفس المرجع ص ٦٠.

٨٤) نقلا عن مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٨٠.

٨٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦١.

٨٦) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٥ و ٣٧.

٨٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٨٥.

٨٨) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ١٢٧ ط ١٩٨٢.

٨٩) حيدر طه: الإخوان والعسكر، قصة الجبهة الإسلامية والسلطة في السودان، ص ٢٧٨، ط أولى، مركز الحضارة العربية، العلمين ١٩٩٣.

٩٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٥٧ ـ ٥٨.

٩١) حيدر طه: الإخوان والعسكر ص ٢٧٨.

٩٢) Politics in the Sudan p. 268: Peter K. Bechtold

٩٣) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٥٩.

٩٤) Au Sudan, le pouvoir Islamiste seconsolide (Le Monde Diplomatique , Juillet 1994 p. 6) :Jean Gueyras

٩٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧

٩٦) انظر ما كتبه عن ذلك السفير الأمريكي في كتابه:

Sudan in Crisis, The Failure of Democracy P. 6 Ed. University Press of Florida, USA 1999

٩٧) Nimeiri and the Revolution of Dis-May p. 373: Mansour Khalid.

٨٩) Mansour Khalid p. 367-368

٩٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٠.

الفصل الثاني
الثنائيات الكبرى

«إن جوهر الحق واحد، مهما
كانت الأثواب التي يلبسها»

د. حسن الترابي

نتناول في هذا الفصل تعامل الحركة الإسلامية في السودان مع ست من الثنائيات الضدية التي تمثل معضلات فكرية وعملية للحركات الإسلامية، ويتوقف على حسن التعامل معها مسار كل حركة ومآلها. هذه الثنائيات هي: الشكل والمقصد، الإسرار والإعلان، الالتزام والمبادرة، الوحدة والتباين، العمق والامتداد، الفصل والوصل.

وقد تعاملت الحركة الإسلامية في السودان مع هذه الثنائيات بمرونة كبيرة: فلم تتجمد على شكل واحد أو بعد واحد، بل ظلت تتجدد في أشكالها وطرائق عملها، وتتكيف مع واقعها المتغير على الدوام، وترجح هذا المنحى أو ذاك، حسب ظروف الزمان والمكان. ولم تجد الحركة في ذلك أي خطر على المبادئ أو الإخلال بها ـ كما اعتقدت حركات أخرى ـ بل اعتبرته خدمة للدين، واستجابة للابتلاءات. وعبر الترابي عن ذلك، فقال: «إن جوهر الحق واحد، مهما كانت الأثواب التي يلبسها»[1] ثم شرح فلسفته في هذا الشأن ـ وهي فرع عن مفهوم التوحيد ـ في قوله: «هناك في أصل الدين دائما جملة من المعاني، مهمة الإنسان الموحد أن يوحدها، وأن لا يستقطبه هذا المعنى عن الآخر. فهناك بين التحفظ والتوكل جدلية، ولكل ظرف معادلة معينة.. بين تركيز الإيمان في النفوس وبين توسيع الدعوة، بين الأفق والعمق. لكن المعادلة بين هذه المعاني لا تطرد في التاريخ بخط مستقيم. الذي يحصل أن الحركة تنتشر في قطاع معين، وتتفرغ فترة لتعميق مكاسبها فيه وتركيزها، فيبدو وكأنها توقفت، لكن يحصل انفتاح جديد بعد فترة أخرى، ويتراجع التركيز على العمق

والنوعية. يمكن أن تجد لهذه الفكرة شبها في تجربة رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة، إذ غلب الكيف على الكم في مكة، فلما انتقل إلى المدينة، حصل انفتاح كبير، واتسع الكم، لكن الكيف لم يحافظ على الدرجة نفسها، فعكف الرسول صلى الله عليه وسلم على هذا المجتمع، ورباه وطهره، لا لأن المجتمع غاية في حد ذاته ـ فذلك لون آخر من العصبية للذات وللطائفة ـ ولكن استعدادا لانفتاح أكبر، وهو ما حصل بعد فتح مكة. هذه المعادلة ـ إذن ـ تأخذ شكلا دوريا في الترجيح بين الكم والكيف، وفي تاريخ حركتنا كنا نجاهد باستمرار، لكي لا ننغلق على بعد واحد»[٢].

جدلية الشكل والمقصد

إن أولى إشكالات الفكر التنظيمي هي ثنائية الشكل والمقصد، وما ينبني عليها من آثار عملية. فالأصل في التنظيم في الحركات الإسلامية أنه وسيلة لخدمة الدين، وتوحيد الجهد. لكن الأشكال أحيانا تتحول في أذهان الناس إلى غايات ومقاصد، خصوصا إذا أثبت الشكل نجاحا في خدمة المبدأ لفترة زمنية معتبرة. وقد أصيبت العديد من الحركات الإسلامية بهذا الداء: داء التشبث بالأشكال على حساب المضامين، والحرص على المظاهر أكثر من الجواهر.

وليست جدلية الشكل والمقصد إشكالا عمليا فحسب، بل هي إشكال فكري جوهري يمس العلاقة بين المبدأ والمنهج، وبين الغايات والوسائل، في العمل الإسلامي. وكل خلط في هذا السبيل يترتب عليه انحراف فكري خطير، له نتائجه العملية السيئة. إنه داء «التجسيد» L incarnation الذي حذر منه مالك بن نبي منذ أمد بعيد: تجسيد المبادئ الخالدة في أشخاص غير مخلدين، أو في أشكال محدودة الفائدة بحدود زمانها ومكانها. لكن هذا الداء طاغ ـ بكل أسف ـ على فكر الجماعات السلفية المعاصرة في رؤيتها لتاريخ السلف، وهو حاضر في

تاريخ وواقع بعض الحركات الإسلامية في رؤيتها لأشكالها ورجالها. وقد لاحظه النفيسي في دراسته لحركة الإخوان بمصر، فقال: «ينبغي التفريق بين الدين كمعتقد وغاية، والتنظيم كحشد ووسيلة. ذلك أن الخلط الحاصل بين الاثنين في جماعة الإخوان، صار أحيانا يؤدي إلى استعمال الدين كوسيلة، بغية الحفاظ على التنظيم كغاية، وهنا مكمن الخطر على الدين والتنظيم والمجتمع السياسي الذي يتجاذبان فيه. الدين لا يمكن القبول بنقده، لكن لأن الخلط حاصل بين الدين والتنظيم، صار أيضا ليس مقبولا نقد التنظيم!!. لذا ينبغي تشجيع النقد الذاتي للتنظيم، وفتح المجال أمام الجميع في ممارسة هذا الحق الطبيعي، الذي باتت تعترف به كل النظم والجماعات والأحزاب في هذا العصر. ولا يبدو أن قيادة الإخوان مقتنعة بهذا التأصيل»[٣].

إن العلاقة بين الشكل والمقصد علاقة تكاملية، لكن لا بد من الانتباه دائما إلى أن الشكل وسيلة للمقصد، لا العكس. وكثيرا ما يثور الحوار بين أهل المقاصد والمضامين، وأهل الوسائل والأشكال: ما بين متجه إلى الغايات لا يرى سواها أهلا للتشبث به، ومتمسك بالأشكال لا يرى للمقاصد انفكاكا عنها. يصور لنا الترابي أصل هذا الحوار وأبعاده، فيقول: «التنظيم هيئة من الأشكال تعبر عن معان دينية هادية لحياة الجماعة. ولئن كانت المعاني لا تنفك عن المباني تلازماً، فإن قضية جدلية كثيرا ما تقع بين أهل الشكل والتنظيم الذين عهدوا فيه وسيلة مثلى لبلوغ الهدف فوقروه، وأهل الرسالة الذين لا يرونه إلا وسيلة لمقصد، ولا يبالون بتجاوزه متى لاحت وسيلة أبلغ للقصد. هذا الجدال فرع عن الخلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، أهل العصبية لهيئة الجماعة المتشبثين بالوسائل، وأهل القوامية بالحق المطلق والكفاية العليا» ثم يستخلص من ذلك أن «خير المذاهب في كل ذلك الجدال ما كان عدلا واتزانا، يوحد طرفي القضية، ولا يشقهما شقا، ليهدر أحدهما ويؤثر الآخر»[٤]. ورغم هذه النغمة التصالحية التي ختم بها الترابي عرضه لمسألة الشكل والمقصد هنا، فإن فلسفة الحركة السودانية انبنت دائما

على خدمة المقصد، والتضحية بالأشكال متى دعت الحاجة إلى ذلك. وتلك خاصية من خصائص الحركة، وسبب من أسباب قوتها وحيويتها. وقد بين الترابي ذلك بعد سطور، فقال: «إن الحركة الإسلامية في السودان كانت برساليتها ترى الجماعة أكبر من أي شكل تتخذه في بعض الأحايين. ولذلك هان عليها أن تكبت اسم «الإخوان المسلمين» كثيرا، وأن تبدل نظمها الأولى طورا بعد طور. بل كان أعضاء الجماعة يرون جوهر الدعوة وقضية الإسلام أكبر من الوسائط التنظيمية ووراء دائرتها، بل أولى من الهيئة الكلية لجماعتهم. ولذلك هان عليهم أن يصرفوا وظائف من العمل الإسلامي إلى محاور مستقلة عن أطر تنظيمهم العام، حتى دفعوا بجماعتهم كلها أن تنخرط في هيئة أكبر وأقرب لتمكين الدين، وذلك عن مبادرة جماعية. ونعني بذلك انخراط «الإخوان المسلمين» في «الجبهة الإسلامية القومية»[٥]. وكانت قيادة الحركة السودانية واعية بفتنة الجمود على الأشكال، أو «عبادة الصورة» كما سماها الدكتور حسان حتحوت، وهو أمر يشرحه الترابي بقوله: «لقد كانت الحركة تبدل أشكالها تبديلا واسعا، ولم يأسرها الشكل الديني التقليدي أبدا. وهذه واحدة من الفتن، أن المتدينين يعبرون عن دينهم من خلال أشكال وصور وأنماط وقوالب للحياة منتسبة إلى الدين، مما يضفي عليها شيئا من القداسة. ويمكن أن يتوهم الإنسان أنها بهذه النسبة تأخذ شيئا من أزلية الدين، لكونه مطلقا في الزمان والمكان، فيصبح أسيرا لذات الوسائل التي يستعملها ليصل بها إلى الله، وتقطعه هي عن التقدم دائما زلفى إلى الله في كل طارئ جديد. فكنا نحاول أن لا نتورط في هذه الفتنة»[٦].

وقد اتضح منهج الحركة بهذا الشأن حين أعلنت ـ شكليا ـ حل نفسها عام ١٩٨٠ وانضمام أعضائها إلى «الاتحاد الاشتراكي السوداني» ثمنا لصلحها مع النميري، حيث «خلال مرحلة المصالحة الوطنية لم تقتض المرحلة تركيزا على الأسماء والعناوين» ـ كما أوضح الترابي[٧] ـ بل على المكاسب والمضامين. لكن الإعلان عن حل الحركة أثار حفيظة الإسلاميين التقليديين: محليا (الصادق عبد الله عبد الماجد) وخارجيا

(محمد قطب) الذين لم يستوعبوا المعادلة، فسارعوا إلى مهاجمة قادة الحركة[٨]. وقد كان رد الترابي على تلك الهجومات مفحما، ومنسجما مع رؤية حركته لجدلية الشكل والمقصد، حين قال: «إن بعض الناس يربطون بين الإسلام وبين الصور التي تعبر عنه، ولذلك إذا تغيرت الصور اعتقدوا أن الإسلام قد تغير. فبعض الإخوان قد توهم أن الانتقال من الكم المحدود إلى كم أوسع، ومن الأشكال المعهودة إلى أشكال جديدة، يؤثر في جوهر الرسالة»[٩].

وكأننا نجد في هذا التصور لعلاقة الشكل والمقصد صدى لما كان محمد إقبال عبر عنه من قبل بصورة مجازية، حين أمر بالتحرر من زخرفة الغمد، والتشبث بمضرِب السيف:

عصاك تُصدِّع صُمَّ الجبالْ
وتعرف سيناء صدق الكلامْ
فدعْ ترَفَ الغمد، ما للهلالْ
على فخره غيرُ شكل الحسامْ[١٠]

والذي جعل الحركة الإسلامية في السودان أكثر الحركات الإسلامية تحررا من أسر الأشكال، هو إدراك قادتها أن الحياة المتغيرة تستلزم استجابات متغيرة، وأن التشبث بالأشكال بعد تخلفها عن حاجة المبدأ، وعدم انسجامها مع ظروف العمل، يفتح باب الجمود، ويقضي على نمو الحركة وتطورها، ذلك أن «الحياة لا تنفد صور ابتلاءاتها وظروفها. فإذا انضبطت الجماعة في نظامها مطلقا، أوشكت أن تجمد وتقعد به عن الاستجابة لمقتضيات الصروف المتجددة. ومن ثم لا بد من قدر من المرونة والحرية توازن النظام، وتتيح هامشا من المبادرات والطلاقة، لتتبلور مقترحات جديدة في شكل التنظيم، تكون مادة قد تُعتَمد رسميا فيما بعد، فتثري نظام الجماعة. وهكذا تتكامل الحرية والنظام»[١١].

معادلة الإسرار والإعلان

من الإشكالات الرئيسية التي تشكل تحديا للحركات الإسلامية قضية الإسرار والإعلان في العمل وحدود كل منهما. والقاعدة الشائعة في هذا الشأن هي تلك القائلة بـ«علنية الدعوة وسرية الحركة»[١٢]. فالدعوة ـ من هذا المنظور ـ لا بد أن تكون علنية: بلاغا مبينا يحرّك كوامن الفطرة الإسلامية في قلوب الأمة، ويبين للناس الطريق إلى الله بالحسنى، ويقيم الحجة على العدو المناوئ. والحركة لا بد أن تكون سرية: تأمينا لمستقبل الدعوة، وتركيزا لجهد العاملين، وتفاديا لكيد الظالمين.

وليس من السهل أبدا النجاح في هذه المعادلة: معادلة «السر الضروري والعلن الواجب»[١٣] إذ يميل بعض العاملين إلى التخفي المفرط حرصا على النوعية، وتأمينا لرأس المال المتحصل؛ ويميل آخرون إلى العلنية بغير حساب، حرصا على التوسع والاكتساب. وكثيرا ما ينتهي المنحى الأول بالجمود، والثاني بالتسيب.

وقد ورثت الحركة الإسلامية السودانية في الخمسينات مناخ المحنة المريرة التي عانى منها الإخوان المسلمون في مصر في الخمسينات والستينات، فأنتج لدى قادتها الأوائل وقطاعٍ عريض من أبنائها نزعة أمنية زائدة تكاد تشل العمل «وهي نزعة لم يكن يوجد ما يبررها في السودان، لأن السودان كان يتمتع بحرية نسبية حينئذ، ولم يكن للسرية من مغزى سوى نقل التجربة (المصرية) دون تصرف، لأننا لم نكن نحسن التعامل مع الواقع والزمن في تلك المرحلة» حسب تعبير الترابي[١٤] الذي يزيد الأمر وضوحا ويبين مساوئه، فيقول: «حصلت نكسة حقيقية (في العمل الإسلامي) إبان الحكم العسكري الأول (حكم عبود). فقد كانت الحركة متخوفة جدا من تكرار ما حدث في مصر، وأفزعتها صورة عبود. رغم أنه لم يكن يستهدفها ـ فقد كانت ما تزال حينئذ صغيرة في تدينها وحجمها ـ وصدرت قرارات متسرعة بإيقاف نشاط بعض الأسر والشعب. واتخاذ احتياطات مبالغ فيها، أدت إلى تعطيل نمو الحركة وتقدمها من

١٩٥٨ إلى أواخر ١٩٦١ تقريبا»[١٥].

لكن الترابي وبعض زملائه في التنظيم أدركوا في وقت مبكر خطر هذا التقليد واستيراد الأزمات «ودعوا إلى إصلاحات تنظيمية تهدف إلى تحرير الحركة من هاجس السرية الزائدة، ومن الطرائق المستجلَبة من مصر، التي تؤكد على الاتصال الفردي بالناس، وتكوين الأعضاء تكوينا صارما. وقد أثارت تلك المقترحات نزاعا داخليا، وتم إرغام المتقدمين بها على سحبها. وكانت تلك المقترحات تهدف إلى جعل الحركة أكثر انفتاحا، كما تهدف إلى تجاوز الشروط المفروضة على الأعضاء، ومنها خضوعهم لتربية طويلة الأجل، قبل منحهم حقوق العضوية الكاملة، بما فيها حق تقلد المناصب القيادية»[١٦].

ورغم رفض تلك الأفكار في تلك المرحلة ـ بدايةِ الستينات ـ فقد تبنتها الحركة فيما بعد وغدت جزءا من استراتيجيتها العامة طيلة العقود الثلاثة التالية، إلى أن تحولت الحركة إلى دولة عام ١٩٨٩.

تبنت الاستراتيجية الجديدة الفصل بين مجالات السر والعلن بشكل حدي صارم، يحصر الإسرار في نواة قيادية صلبة، وفي أجهزة محدودة مكلفة بمهام مخصوصة، ثم يَترُك الهيكل الحركي العام واسعا فضفاضا، قادرا على استيعاب أكبر عدد من الناس، بمن فيهم الذين يوالون ولاء ناقصا، أو تجمعهم مع الحركة أهداف ظرفية جزئية.

وقد أفاد هذا النهج الحركة إفادات عظمى، منها:

ـ تسهيل مهمة الاكتساب من خلال انفتاح الحركة على المجتمع، وإدراك المجتمع لمضمون رسالتها وأهدافها، وهو ما لن تتمكن منه أي حركة تحبس نفسها في أجواء التوجس والانغلاق.

ـ كسر حاجز العداء بين الحركة والآخرين. حيث يعتقد قادة الحركة ـ عن حق ـ أن «سبب عداء أعدائها ناتج عن ضئالة ما يعرفونه عنها، لا ضخامته»[١٧].

ـ تمكين الحركة من الإسهام الجدي في المعركة السياسية، وهو ما لم

يكن ممكنا بدون كم بشري كبير، ولا كمٌ بغير انفتاح وتفاعل مع المجتمع، والرضا من كلٍ بما يجود به.

ـ تأمين أسرار الحركة من خلال المظاهر المعلنة الطاغية، التي تستنزف طاقة العدو، وتلفت نظره عن الأسرار الحقيقية.

وهكذا «أدركت (الحركة) أن رسالتها في الالتحام بالشعب، وأمنها الحقيقي في اتساع قاعدتها لا في تخفيها»[١٨]. وأثبتت أن انفتاحها الذي اشتهرت به حتى عدها الأفندي «من أكثر الحركات الإسلامية انفتاحا في العالم»[١٩] لا يضر أمنها، بل يخدمه في النهاية.

لقد أثبتت تجربة الحركة الإسلامية في السودان أن القاعدة التقليدية المتداولة بين الإسلاميين حول «علنية الدعوة وسرية الحركة» ليست على إطلاقها:

ـ فعلنية الدعوة غير ممكنة بشكل كلي، إذ الحركة تحتاج أحيانا إلى اتصالات خاصة ببعض المستهدفين بخطابها، ممن لا تسمح مواقعهم بمخاطبتهم علنا، كما أن برامجها لا بد أن تتضمن ما لا يحسُن تقديمه على المكشوف. وسنرى ـ فيما بعد ـ كيف تغلبت الحركة السودانية على ذلك من خلال الفصل بين التربية والتكوين.

ـ وسرية الحركة غير متاحة بإطلاق، خصوصا وهيَ تحتاج إلى إبراز قادة يكونون رموزها ووجوهها لدى المجتمع، ودعاة يكونون لسانها وخطابها، ومناضلين يعبرون عن رؤيتها للحرية والعدل الاجتماعي. ومن العسير التستر على الروابط التنظيمية التي تربط هؤلاء، نظرا لما يستلزمه عملهم من الاشتهار والتعرض، ودوام التنسيق والالتقاء. والأعسر من ذلك التستر على أشخاصهم، نظرا لسهولة التعرف عليهم «بلحن القول أو بسمت المظهر»[٢٠].

ولو فُصِلت أسرار الحركة عن هؤلاء لأمكنهم الحديث بلسان طليق، والصدع بما يحملونه من مبادئ وأفكار، والتحرك بخططهم السياسية والاجتماعية دون أي خطر على الأسرار الحيوية للحركة جراء ذلك.

وهكذا يتضح أن الحركات الإسلامية ليست سرية بمعنى الكلمة، وليس من الضرورة ولا من المصلحة أن تكون كذلك. كل ما في الأمر أن لديها أسرارا يجب عليها تأمينها. وقد تكون تلك الأسرار في شكل أشخاص أو برامج أو خطط أو هيئات مخصوصة. إن المطلوب من الحركة هو أن تؤمِّن أسرارا محدودة، وأن تكتسب المجتمع كله أو جله. فكلما تم حصر تلك الأسرار وفصلها عن مجالات العمل العلنية، كان ذلك أشد تأمينا له. وكلما انفتحت الحركة على المجتمع وتضاعف كمها، كلما أمكن التستر على تلك الأسرار، كالدرة الثمينة في بحر محيط. وتلك هي خلاصة التجربة السودانية في هذا المضمار، كما وصفها الدكتور الترابي بقوله: «ثبت بعد التجربة أن كثافة المقبلين المتعاونين على وظيفة ما، وكونَها معزولة عن بقية مقاصد الحركة ـ لا سيما السياسية ـ أمران يكفلان التأمين لتلك الوظيفة في الظروف السياسية التي يُكاد فيها للحركة، والتأمينَ للعاملين من أعضائها الذين يندسون في كنف كثيف من المتعاونين غير الملتزمين (= المنتظمين)»[٢١]. وهنا تظهر قيمة الوظيفة التأمينية للواجهات الخيرية والاجتماعية والثقافية التي أسستها الحركة، وفتحتها على مصراعيها أمام الجميع «فكانت الواجهات تؤدي للجماعة وظيفة أمنية أخرى: إذ كان يندس فيها الملتزمون فلا يُعرفون، ويتَّقون بها مغبة الضربات السياسية، التي تتهيب استهداف جبهة واسعة مهما اشتبهت فيها»[٢٢].

مخاطر الازدواجية والتسيب

على أن فصل أسرار الحركة عن عملها العلني لا يعني ازدواجية في القيادة، تطلق العنان للأجهزة الخاصة، لتسرح وتمرَح، وتناور وتغامر، بعيدا عن ضوابط الاستراتيجية العامة للعمل، ورقابة القيادة التنفيذية والشورية، فتجر عموم الحركة إلى كوارث. ولا يزال الجدل دائرا حول دور المرحوم عبد الرحمن السندي والشهيد مروان حديد في جر الحركتين

الإسلاميتين المصرية والسورية إلى بعض المزالق السيئة، وبعض المواجهات التي لم تتضج لها الظروف[٢٣].

وقد قدم الدكتور النفيسي تقييما لأداء «الجهاز الخاص» في حركة الإخوان المصرية، تتبين من خلاله مخاطر التسيب، وتولية غير الأكفاء، والازدواجية القيادية في علاقات هذه الأجهزة الحيوية بالقيادة الشرعية للجماعة. لقد أسس البنا «الجهاز الخاص» عام ١٩٤٠ لاعتبارات موضوعية لا يمكن أن تتجاهلها حركة مجاهدة، لكن ـ وكما يقول النفيسي ـ «كان ينبغي على البنا رحمه الله أن يدرك خطورة هذه الخطوة وجديتها، بالنسبة لمستقبل الجماعة ككل، ولأمنها عموما. فليس من المناسب أن يكون على رأس هذا الجهاز طالب في الجامعة، في السنة الأولى، لا يتعدى سنه ٢١ سنة. لقد تسلم عبد الرحمن السندي الطالب في كلية الآداب ـ وفي السنة الأولى منها ـ قيادة هذا الجهاز، بعد أن بايع البنا على السمع والطاعة، دون أن يدرك الأول (السندي) ضخامة المهام المنوطة به، ولا تشابكاتها السياسية والعسكرية والأمنية، ودون أن يدرك الثاني (البنا) أن هذا (النظام الخاص) سوف يورط الجماعة في شبكة من المآزق السياسية، وسوف يعرِّض الجماعة للحل والمطاردة والتشريد، جراء الأعمال اللامسؤولة التي انغمس بها: مثل قتل القاضي أحمد الخازندار، ورئيس الوزراء النقراشي، وحادث المحكمة، وحادث حامد جودة رئيس مجلس النواب، وإلقاء القنابل على النادي البريطاني. فكل هذه العمليات لم تُحَط بقدر كاف من التخطيط السليم»[٢٤] «ولم تقف قيادة (النظام الخاص) وبعض أعضائه عند هذا الحد، بل كانت وراء كثير من المشاكل التي كشفت ظهر الجماعة لأعدائها من كل حدب وصوب»[٢٥].

وظل أعضاء «الجهاز الخاص» لأمد بعيد سادرين «في تصرفاتهم ومناشطهم العنيفة، والتي عرضت كيان الجماعة للحل، ومؤسسها للاغتيال»[٢٦].

لقد كان من جوانب القصور الأساسية في قيادة الإمام الشهيد حسن

البنا «ضعف إشرافه على (النظام الخاص)»[٢٧]. ثم أصبح النظام الخاص باستقلاليته، وعمله الخارج عن خط الجماعة ـ رغم تحملها نتائجه المريرة ـ معضلة كبرى أمام الأستاذ الهضيبي حينما تولى مهمة المرشد العام بعد الإمام الشهيد حسن البنا. يقول الدكتور النفيسي: «أما أهم المشاكل التي واجهت الهضيبي، فهي (النظام الخاص) ـ أي الجناح العسكري للجماعة ـ والذي بات يسبب ازدواجية في القيادة. فقد كان ينافس البنا في قيادته للإخوان، وقد شعر البنا بذلك، وكان بصدد معالجة هذا الوضع المعوج، غير أن المنية عاجلته. أما الهضيبي فقد كان النظام الخاص لا يتعامل معه بندية فقط، بل بشيء من الفوقية والاستقلال التام عنه، ولذا كان من المطلوب والعاجل وضع حد لذلك كله. لقد ولَّد هذا الوضع ـ والذي تميز بضعف الإشراف عليه ومتابعة تطوراته ـ تنظيما آخر له رؤيته الخاصة، ومشروعه الخاص في الحركة والفعل، وعلاقاته المستترة التي تجهلها الهيئات العليا للجماعة (مكتب الإرشاد والهيئة التاسيسية). من هنا بات النظام الخاص يتحرك وفق قناعات وتوجهات رئيسه السندي، وليس وفق قناعات وتوجهات مكتب الإرشاد أو الهيئة التأسيسية للجماعة»[٢٨].

وكانت آخر المآسي التي ارتبطت باسم «النظام الخاص» للإخوان هي اغتيال المهندس سيد فايز :«فلقد كلف المهندس سيد فايز ـ وهو أحد قادة (النظام الخاص) غير المتفقين مع السندي ـ الاتصال بمن يعرفهم من أعضاء (النظام) ليبين لهم خروج السندي ومن معه عن طاعة المرشد (الهضيبي) ويدعوهم إلى الارتباط به، فكانت المأساة: حمل أحد الأشخاص ظهر الخميس ١٩٥٣/١١/٢١ إلى منزل المهندس سيد فايز علبة حلوى بداخلها شحنة ناسفة من مادة الجلجنايت، انفجرت في وجهه، فأطاحت به وبحائط الغرفة جميعه، الذى هوى في الشارع»[٢٩]. ويكشف هذا الحادث عن أحد احتمالين:

ـ إما أن قيادة «النظام الخاص» هي التي قتلت المهندس سيد فايز، حفاظا على سيطرتها على الجهاز، وبالتالي فقد تحولت إلى عصابة

إجرامية، مثل قيادة أي «مافيا» في العالم.

- وإما أن هذه القيادة مختَرقة حتى النخاع من طرف أعداء الحركة، الحريصين على هدم الثقة بين مكوناتها، وربط اسمها بالقتل والاغتيالات.

ويترجح هذا الاحتمال عندنا، نظرا لهلهلة «النظام الخاص» آنذاك، وضعف بنائه الأمني، كما تدل عليه حوادث عديدة ومعطيات كثيرة من تاريخه، ليس هذا مكان عرضها. كما أنه هو الذي ينسجم مع حسن الظن بأبناء الحركة الإسلامية العاملين في ذلك الجهاز آنذاك، في ظل انعدام بينات تدينهم.

وفي كلتا الحالتين، يتبين أن هذا «النظام الخاص» قد فقد رسالته وقيمته الأخلاقية والعملية، بالنسبة للحركة الإسلامية في مصر. لذلك فإن قيادة الجماعة أحسنت صنعا في التخلص منه فيما بعد، وهكذا ينبغي أن تفعل أي حركة إذا تبين لها أنها غير قادرة على أن تتحكم في مثل هذه الأجهزة الخطيرة، وأن ترعاها حق رعايتها. وقد جنب ذلك الحركة المصرية كثيرا من المزالق الأمنية، هي في غنى عنها، وإن كان أورثها ضعفا مزمنا لا يعرف مداه إلا الله.

لكن الأثر السلبي لطغيان «النظام الخاص» لم يقتصر على الجانب الأمني، بل تجاوزه إلى البناء القيادي والشرعية القيادية في الحركة، كما سنبينه في الفصل الرابع بإذن الله.

تقدير منضبط

ومهما يكن، فإن المطلوب من الحركات الإسلامية هو تقدير منضبط لمجالات السر والعلن وفصلهما وظيفيا وبشريا، مع إبقاء قنوات الاتصال الخاصة مفتوحة بين المجالين، بما يضمن تناسقا وانسجاما في التوجه، وتأمينا واحتياطا في العمل، ووحدة في القيادة والقرار. وقد اختلطت مجالات السر والعلن في حركات إسلامية كثيرة، فلم يبق السر سرا، ولا

العلن علنا. كان الإمام الشهيد حسن البنا يكتب في الصحف يشيد ببعض العسكريين من قادة «النظام الخاص» ـ مثل صلاح شادي ـ وكان بعض أولئك القادة ـ مثل شادي نفسه ـ يقوم بوظيفة الحسبة، بشكل مكشوف، وكأنه يعيش في دولة الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب، لا دولة الملك فاروق[٣٠]. وقد حدث ذلك في الوقت الذي كان فيه الإخوان يدرسون فقه الدعوة وعلوم الشرع في الخلايا السرية!!!

إن التقدير المنضبط لحدود السر والعلن هو الذي يمكن الحركة من رفع الحجب، وكسر حاجز الريبة والخوف بينها وبين مجتمعها. وهذا ما فعلته الحركة الإسلامية في السودان، فأعلنت عن نفسها وانفتحت على مجتمعها بعد استيفاء الشروط.«وما كان لهذا العلن أن يتم ليصل الحركة بالرأي العام لسواد المجتمع، لولا أن قد تطورت وظيفة التأمين في نظام الجماعة، لتسوِّي توازن الإعلان والأمن، وتُميِّز بتقدير منهجي معتدل لما يلزم ستره من شؤون الجماعة، ليتيح إخراج سائرها بغير تحرج أو محاذرة مفرطة متوهمة. هكذا كفى الأداء الأمني المتطور للجماعة همَّ وقاية ضروراتها الحيوية من أي كيد متربص، ثم أمدها بالمعلومات التحليلية لما حولها من واقع، لترتب حركتها عن بينة، وتحفظ مقومات وجودها وجهادها في كل حال وخطب، أو فرج أو أزمة»[٣١].

ولم يكن هذا الأداء الأمني المتطور ـ الذي هو درع المعادلة وشرط نجاحها ـ ليتم بغير فقه أمني ناضج، وخبرة فنية منهجية في قضايا التأمين والتمكين. وقد أعدت الحركة الإسلامية في السودان لذلك عدته من البحث والتأصيل: تسديدا للمسيرة، والتزاما بحدود الشرع، ورفعا للبس والإشكال «فما اتجهت الجماعة لتكثيف التأمين من أجل إطلاق العمل الإسلامي، حتى ثار التساؤل عن جواز اتخاذ وسائل المراقبة والتحسس، والاستعلام والتجس س على الآخرين، والنيل منهم من حيث لا يعلمون و(لا) يأذنون. وهذا سؤال مشروع جوابه معروف حين تتساوى سائر التقديرات المعتادة، ولا تنشأ ضرورات تتناسخ بها الأحكام. ولئن تواردت وترددت الفتاوى الفرعية لأول الأمر، فقد تكامل الفقه الأمني من

بعد، وصدرت فيه ورقة منشورة، أصلت أصوله، وفصلت فروعه»[٣٢].

ورغم هذا النجاح، فقد ظلت حدود الإسرار والإعلان إشكالا، يثير الحوار والجدل في صف الحركة باستمرار، ما بين الداعين إلى وضوح خيارات التغيير أمام أبناء الحركة، لضمان وقوفهم من ورائها، والداعين إلى حصر الأمر في أهله، باعتباره أمرا فنيا إلى حد ما، وخوفا من الانكشاف الخطِر. ويبدو أن الأستاذ مكي يميل إلى الرأي الأول، كما يتبين من قوله: «إن وضوح منهج التغيير (لأعضاء الحركة) لا يستدعي أن يشكل بالضرورة خطرا على استراتيجية الحركة، بل إن أمن الحركة الفكري والنفسي والعملي يتطلب أن يتبلور هذا المنهج كثقافة وروح وسط عناصر الحركة. إن وضوح الاستراتيجية سيسهل على حركة ذات طبيعة صفوية التكتل بروح الفريق»[٣٣]. وهو إشكال ليس من اليسير حله بحسم، في الظروف التي تتحرك فيها الحركات الإسلامية على أية حال. وسيظل من واجب كل حركة أن تجتهد في التوازن، وتسترشد بتجربة أخواتها وبخبرات عصرها.

مزالق وإخفاقات

كما وقعت الحركة السودانية في مزالق أمنية، أحرجتها وأربكت مسارها أحيانا، نذكر منها الأمثلة التالية التي أوردها الأستاذ مكي:

ـ كان التنسيق مع الأحزاب التقليدية على أشده منتصف العام ١٩٧٤، ضمن «الجبهة الوطنية» المناوئة للنميري، وبدت الحركة متفائلة، فصاغت استراتيجية خاصة تطمح من خلالها إلى احتواء القوى المتدينة في الأحزاب التقليدية ضمن «حركة إسلامية قومية» «ولكن تسربت الأوراق المتعلقة بهذه الاستراتيجية إلى أجهزة الأمن، التي لم تتعب كثيرا في التعرف على أسلوب د. الترابي، مما أدى إلى اعتقاله، مما أحدث انحسارا في حركة الانطلاق التنظيمي»[٣٤].

ـ بعد ذلك بفترة وجيزة «دخل التنظيم في تجربة انقلاب المقدم حسن

حسين (الفاشلة)، مما أدى إلى حركة اعتقالات كبيرة وسط الإخوان، ومحاصرة شاملة للتنظيم بعد أن ثبت وجود عامل إخواني في الانقلاب . نجحت السلطات الأمنية في تسديد ضربات محكمة للتنظيم في ما بعد الانقلاب، وألقت القبض على المئات، وكان من بينهم معظم مسؤولي المكتب الجديد وأمينه المناوب، وعدد كبير من رؤساء الشعب والنقابيين وقيادات العمل الطلابي. كما وقع في قبضة جهاز الأمن مكتب الثانويات بكامل عضويته، مما أدى إلى تقلص الوجود التنظيمي في معظم المدارس. كما تم احتجاز وفصل كل قيادات الاتجاه الإسلامي بجامعة الخرطوم، مما أدى إلى تناقص العضوية بنسبة وصلت إلى ٤٠٪ نتيجة للاعتقال والفصل وخروج أعداد كبيرة إلى خارج السودان»[٣٥].

- أعدت قيادة الحركة مذكرة بعنوان:«العلاقات السياسية النظامية للحركة الإسلامية» حاولت أن تصوغ من خلالها منهجا يهدي عمل الحركة في مجال العلاقات العامة «وقد تسربت هذه المذكرة للسلطة، وأدى تسربها إلى أزمة تنظيمية، انتهت بالإطاحة بأحد مسؤولي الشّعب نتيجة لإهماله وتقصيره.. (كما) أدى تسرب المذكرة إلى إعادة اعتقال د. الترابي في يونيو ١٩٧٥»[٣٦].

- «تسربت في مطلع عام ١٩٨٢ عدد من الأوراق التنظيمية لأجهزة الأمن، وقد حوت الأوراق معلومات عن العمل الطلابي والمعلومات، مما استوجب تغييرات (في الاستراتيجية؟) وتغييرا في المواقع»[٣٧].

- اجتمعت قيادة الحركة ليلة ١٩٨٥/٣/٩ لمناقشة معلومات، مفادها أن النميري يوشك أن يغدر بالحركة الإسلامية بعد أعوام من التحالف الصعب، لكنها أخطأت في تحليل تلك المعلومات، حيث «رجحت عنصر المبالغة والدس، وآثرت أن ترجئ النظر في الأمر، إلى أن داهمها زوار الليل بعد ساعات من انفضاض الجلسة»[٣٨]. وقد كشف ذلك عن «سوء تقدير الحركة لحقيقة تدهور مجمل أوضاع النظام: «تصدع أمني، وانهيار سياسي واقتصادي»، وأن النظام قد فقد أسباب البقاء ومقوماته»[٣٩].

ومع هذه المزالق الأمنية الجزئية، فإن الحركة الإسلامية في السودان ظلت أنجح التجارب الإسلامية في هذا المضمار، حيث حافظت على أسرارها الجوهرية، ومسارها إلى التمكين، بعيدا عن أعين الأعداء، حتى استلمت السلطة، وهو ما لم تنجح فيه أي حركة إسلامية أخرى حتى الآن.

لقد أخذ أعداء الحركة الإسلامية في السودان عليها أنها «جماعة سياسية غامضة تقول غير ما تفكر، وتفعل غير ما تقول، سمتها الأساسية أنها متغيرة الأشكال والألوان»[٤٠]. وتلك ـ على أية حال ـ أبلغ شهادة للحركة في نجاحها في المعادلة الصعبة: معادلة الإسرار والإعلان.

توازن الالتزام والمبادرة

تأثرت بعض الحركات الإسلامية الحديثة بميراث المسلمين وواقعهم، حيث يطالب الحكام الرعية بالطاعة، دون أن يقدموا مقابلها من الحرية. فظلت هذه الحركات تلح في أدبياتها على معاني الطاعة والالتزام والانضباط الحركي، ولم توازن ذلك بفتح مسالك للمبادرات الفرعية والفردية، والسماح بقدر من المرونة في التربية والتوجهات والإجراءات.

وربما يستغرب المرء ذلك من حركات تأسست على الاختيار الطوعي، حيث المنتظَر أن تكون أكثر تركيزا على المبادرة والإبداع منها على الالتزام والانضباط، لأن سبيلها إلى الطاعة هو الإقناع لا الإكراه.

لكن الحركة الإسلامية في السودان تبنت رؤية مختلفة تراعي للفرد مكانته وحرمته داخل الهيكل الحركي، وتحمله مسؤولياته دون لبس، وأدركت ـ كما يقول الترابي ـ أن «الدين كله ثقة بالإنسان، لإتاحة الحرية له حتى يتحرر من أسر الطبيعة والمجتمع، وأسر الحكام، ليخلص التعبد لله سبحانه وتعالى. وهذا هو جوهر التدين»[٤١].

وقد حذر الترابي من الاتجاه السائد لدى الحركات الإسلامية، من

طغيان الطاعة على الحرية، والالتزام على المبادرة، ولخص مساوئه في أمرين:

ـ أنه «تطغى فيه الجماعة على حرمات الإنسان من حيث هو فرد»[٤٢]. ومن الواضح أن الذين فاءوا إلى ظلال الصحوة ـ بعد أن اكتووا بنار استبداد الحكام وفسادهم ـ في غنىً عن أي طغيان فكري أو تنظيمي.

ـ وأن الفرد «يشح عليها بالتجاوب الصادق»[٤٣] وتلك نتيجة منطقية لكل استبداد: إما أن يقاومه الناس مقاومة فعلية إيجابية، وإما أن يقاوموه مقاومة سلبية، فلا يتجاوبون مع أهدافه ومساعيه.

وهذه السلبية نتاج طبيعي لطغيان الجماعة على الفرد «فإذا انخسف الفرد في غمار الجماعة: لا يستبين في مقاصد حياتها ما يعنيه بوجه الخصوص، ولا يجد في نظامها مجالا لحريته، فإنما أثر ذلك أن تتضاءل مبادراته ويقل شَرْكه في الشأن العام، ثم يغفل عن مسؤوليته الأخلاقية، ويتسنى له أن يتقيها بإلقاء التبعة على ما يكتنفه من كيانات جماعية مبهمة»[٤٤]. ذلك أن مفهوم الطاعة نتاج لمزيج مركب من الرضى القلبي (الوجدان) والضبط التنظيمي (السلطان) فلا بد من مراعاة التوازن بينهما، حتى لا تتميع المسؤولية بدعوى الحرية، ولا يحل الاستبداد في عمل الحركة الذي هو في أصله عمل طوعي. «فقدر من الحرية للأعضاء أن لا يصبوا في نمطية ضابطة، وللأجهزة أن لا تُشَدَّ بتبعية آلية، ضمان لتدين أوسع وأوقع أثرا، ولوحدة قوامها الوجدان والسلطان معا»[٤٥].

هذا التوازن بين الحرية والنظام، بين الوجدان والسلطان، هو ما يجده الترابي في هذين الأصلين:ـ «ليست الجماعة المؤمنة إصرا على الفرد ولا غريما يشاده ويسلب حريته، لأنها ثمرة من ثمرات اختياره ورضاه. ولا يكون نظامها إلا طوعيا، يحفظ للفرد قدره، ويرعى حرماته، متميزا عن نظام الجماعات التي ينضم فيها الفرد قسرا، وربما غُلِب من ثَمَّ على سائر أمره في الحياة...

ـ ولا يعني بناؤها عل المشيئة الحرة أن يستبد فيها الفرد بهواه ما

شاء. فإن حرية الإنسان لا تُقدَّر في الدين لذاتها، بل لأنها شرط أهلية لاحتمال قدَره في الابتلاء، وإدراك غايته في الاهتداء إلى ربه، وليس توخِّي الكمال في أن يتسع الفرد في ممارسة حريته عدوانا على حريات الآخرين، أو تجاوزا لحدود طريقه إلى الله »[٤٦].

ثم ينتهي إلى تقرير الغاية المتوخَّاة من هذا التوازن بقوله: «إنما يتوخى المؤمنون الكمال في تعاونهم على عبادة الله، وتناصرهم لإعلاء كلمة الله. فبينهم عهد ولاء متين، يقوم قاعدة لسلطان الجماعة، ويتمثل في نفس كل فرد، تقبلا لتكاليف الحياة العامة، وطواعية لأولياء الأمور»[٤٧]. إنها معادلة منضبطة يتاح للأعضاء من خلالها أن «يوازنوا بين النصيحة والاتباع، والواجب العيني والاجتماع»[٤٨].

وقد حاولت الحركة الإسلامية في السودان التغلب على إشكاليات هذه الازدواجية من خلال الأمور التالية:

- تشجيع المبادرة في خطابها الداخلي، حتى يدرك الأعضاء أن مجرد الالتزام بالنظم واللوائح ـ على أهميته ـ ليس معيار التفاضل. بل المعيار هو المبادرة والاجتهاد لدفع مسيرة الحركة قدُمًا «فالعضو الأمثل في الحركة لم يعد هو الأشبه بنمط مقرر موضوع، بل هو الأكثر عطاء لدفع الحركة بالاجتهاد والجهاد»[٤٩].

- «بسط الحرية في تربية الجماعة الثقافية: فلا التعليم فيها تلقين يصب العضو في قالب نمطي واحد، ولا الفكر فيها إلزام بمذهب معين، أو مصدر مخصوص، أو حظر للإبداع والاجتهاد. ولا الطاعة فيها تلق سلبي، وانصياع أعمى، دون استيضاح أو تناصح أو تعرُّف»[٥٠]. «وقد يلزم ضرورة أن يُؤخذ بأيدي المبتدئين نحو قبلة الرشاد، ولكن مغزى التربية من بعدُ هو إلهام كل عضو حريته ومسؤوليته، لينافس المنافسين، ويوافي وسعه ودوره الخاص، فيتبارك العطاء وتتعاظم حركة الدين»[٥١].

- تشجيع حركة التناصح العامة، والمراد بذلك عدم الاكتفاء بالشورى الرسمية التي تنظم اللوائح طرائقها عند اتخاذ القرارات أو انتخاب

القيادات، بل تدعيمها بالشورى المبنية على مبادرات الفروع والأفراد حول تحسين سبل العمل، أو مراجعة أهدافه المرحلية «فالشورى الرسمية التي تجري بين يدي القرار مباشرة، إنما تُبنى على مادة أولية غنية من ذلك الرصيد الذي صاغته حركة التناصح العامة . فالشورى حقيقةً أوسع وأعمق من صورها المباشرة»[٥٢].

- تبني النظام اللامركزي الذي قسم التنظيم جغرافيا ووظيفيا عدة تقسيمات، ومنح صلاحيات كبيرة وحرية واسعة للفروع في القضايا التربوية والمالية وغيرها. ومن شأن الحرية أن تضع الأعضاء أمام مسؤولياتهم دون لبس، وتدفعهم إلى البذل والمبادرة والتنافس في الخير، وتغلق أبواب المعاذير والتعلات التي تمكنهم من التنصل من مسؤولياتهم من خلال إلقاء التبعة على الغير. (راجع الكلام حول النظام اللامركزي في الفصل الثالث).

- الاقتصاد في الأوامر الملزمة، وحصرها في الأمور الاستراتيجية الحساسة، وبذلك «كُيِّفت الإمارة بحيث تقتصر الأوامر القطعية على ما يلزم، وتُبسَط حول ذلك الشورى المؤلفة للرأي والقلب، والبيانُ الشارح للعقل والصدر، بحيث يُعوَّل على التوجيه غير القاطع فيما وراء ذلك، حتى تُجنَّد دواعي الطاعة الحرة وتشيع في الجماعة، وحتى تُشجَّع المبادرات المثرية للأداء والعمل . وأصبحت صيغة الأمر تقتصر على هيكل من التكليف لا يتجاوز ما هو استراتيجي أو حاسم، بينما أصبحت صيغة التوجيه هي الغالبة، تربية وتهيئة نحو مجتمع قوامه روح التدين وحوافزها وآثارها الطوعية، لا روح الأمر والإجبار والسلطان الوضعي»[٥٣].

تعايش الوحدة والتباين

من الثنائيات التي لم تفلح بعض الحركات الإسلامية في حسن التعامل معها قضية الوحدة والتباين: فبعض قيادات هذه الحركات فهمت النمطية والانضباط على أنهما الضامن الوحيد للوحدة، ووقفت موقفا متوجسا

من أي نزوع إلى التباين والاختلاف الاجتهادي داخل الصف، واعتبرته خروجا على الطاعة، ومروقا من الجماعة، وإثارة للفتنة. ولم تفهم طبيعة الالتزام الطوعي الذي تأسس عليه عملها، بل لم تفهم أن التباين والاختلاف من سنن الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلا. فإما توظيفهما إيجابيا لخدمة المسيرة، وإما الوقوف في وجههما دون فائدة.ولعل هذه القيادات لا تزال محصورة بطوق الفكر الإسلامي التاريخي الذي أثر فيه هاجس الفتنة تأثيرا عميقا، حتى أساء الظن بكل محاولات الإصلاح مهما كانت ضرورة، والوقوف في وجه القادة مهما كان متعينا، إلى حد أن بعض فقهاء الأزهر أفتوا بعدم جواز مقاومة «نابليون» أيام استعماره لمصر، متعللين بأن ذلك «فتنة»، وألف أحد الفقهاء الموريتانيين أيام الاستعمار الفرنسي كتابا سيء الصيت ينحو نفس المنحى، سماه «النصيحة العامة والخاصة في التحذير من قتال الفرانْصة» (=الفرنسيين)، رغم أن أخاه ـ وهو فقيه كذلك ـ كان يقود حركة الجهاد ضد المستعمر في ذات الوقت. وسبب آخر هو أن قيادات الحركات الإسلامية أدركت بعض وظائف التنظيم وغاب عنها بعضها: ففهمت أهمية الضبط والوحدة، وهما من وظائف التنظيم الأساسية، لكنها غفلت عن وظيفتي الاكتساب والاستيعاب: فكل تنظيم اكتفى بحماية الموجود، وقنع به، ولم يمد أذرعه لاكتساب دماء جديدة، واستيعاب طاقات متجددة، فهو ميت لا محالة.

لكن الحركة الإسلامية في السودان تبنت منظورا مختلفا، لا يرى التباين الداخلي خطرا على الوحدة، بل يراه درعها وحاميها: فلا بقاء لوحدة قائمة على القهر المادي أو المعنوي، ولا ضمان لوحدة أحسن من انبعاثها من وجدان الناس. وبذلك استطاعت الحركة المحافظة على تماسك الصف، ووحدة الغاية، وتنسيق الجهد، من خلال تنوع وتباين يضمنان حرية الأفراد والفروع، بحيث تأخذ الحركة من كل بحسب وسعه واستعداده، وتستوعب أكبر عدد ممكن من الذين يحبونَ الله ورسوله، على تباين مستوى إيمانهم وتقواهم، ووعيهم وولائهم، ومشاربهم الاجتهادية،

وخلفياتهم الفقهية، وتجاربهم الحياتية. ولا ترغم الجميع على مسار نمطي واحد يقتل روح الإبداع والاندفاع الذاتي، الذي هو مصدر كل عمل أصيل.

وربما كانت الحركة السودانية هي أكثر الحركات الإسلامية تنوعا وتباينا في صفها الداخلي: حيث تلقى فيها السلفي والصوفي، والحضري والبدوي، وغير هؤلاء، يعملون جنبا إلى جنب، على اختلاف المذاهب والمشارب.

يشرح الدكتور الترابي فلسفة الحركة في هذا الشأن فيقول: «لما كانت الحركة الإسلامية نموذجا لمجتمع مسلم مرجو، وكان المجتمع الفاضل لا يعول على السلطان وحده في الإحاطة بوظائف حياته وتوحيدها، بل يعمر حياته بالمبادرات الحرة الفردية، والمنظمة من قبل الدولة المركزية، حتى يحقق شمول حياته ويوحدها من تلقاء العمل الخاص والعام، والتدين المستقل والمتعاون.. كذلك لا ينبغي لجماعة تريد أن تتربى وتربي مجتمعها نحو هذا المثال أن تستعمل السلطة المركزية المباشرة وحدها أداة لكل عمل في كل مكان، وتحسب في ذلك وحدتها الصارمة. بل شأنها أن تعول أيضا على الوجدان المؤمن الحر، وتثق في مبادراته المستقلة، وتهيئ له أسباب البعد من السلطة المركزية، ليتربى على المسؤولية، وليوجه كسبه الخاص بما ينسج وحدة متينة مع جماعة المؤمنين»[٥٤]. ثم أضاف مبينا أن تلك هي صورة المجتمع الإسلامي المنشود، الذي تسعى الحركة الإسلامية إلى بنائه: «ليس من شك في أن المجتمع الإسلامي الأمثل ـ ولا أقول المثالي ـ هو المجتمع الذي يقوم فيه الناس بأغلب شؤونهم، ويتضاءل فيه دور السلطان لأضيق الحدود، لأن السلطان يستعمل أدوات القهر والأحكام الظاهرية، أما الدين ـ بجوهره ـ فهو مواقف للوجدان، وطاعة لله تعالى يجزي عليها الإنسان يوم القيامة. وكلما تدين المجتمع وأفراده من تلقاء أنفسهم ـ دون أن يرهبهم سلطان، ولكن رهبة لله سبحانه وتعالى ورغبة فيما عنده ـ يقومون بأغلب وظائف الدين»[٥٥]. وقد غاب هذا الفقه عن العديد من الحركات الإسلامية، وكان

من نتائج هذا الخلل الفكري اختلال تنظيمي، تمثل في المركزية الطاغية، وتدخُّل القادة في كل صغيرة وكبيرة.. وغير ذلك مما بسطناه في مواضع أخرى من هذه الدراسة.

وإذا كان الإسلاميون السودانيون يقرون بفائدة الصرامة النمطية في طور التأسيس، لتعميق معنى الجماعة في نفوس الأفراد، وإلزامهم بمعاني النظام والطاعة، فإنهم لا يرون لذلك معنى بعد استقرار النموذج وبناء الأسس. وتلك هي خلاصة تجربتهم بهذا الشأن: صرامة ونمطية أيام التأسيس، وسماحة وحرية أيام النضج، فلكل مقام مقال، ولكل عصر رجال. ذاك ما يشرحه الترابي بقوله: «إن قواعد التنظيم التي بدأت تهدف لتحقيق النمطية في الأعضاء وفي حركتهم، لتضمن الرشد والاستقامة، أخذت بعد اطمئنان الحركة تتسع لقدر من التباين، حتى يجد كل عضو فيما يليه مجالا للتدين في الجماعة، حسب ما آتاه الله، وحتى يجد كل تنظيم فرعي يقوم في إقليم محلي، أو على وظيفة خاصة في العمل الإسلامي، مجالا لتكييف حركته لخصوص ما يليه من ابتلاء، وما يرجوه من كسب، دون خروج عن النسق العام لمنظومة الحركة»[٥٦]. «هكذا كانت صور الحركة في الأقاليم المختلفة تتباين شيئا ما في أولويات همها، وخصائص نهجها. وكانت التنظيمات المستقلة تختلف كثيرا في ظهور صبغتها الإسلامية، أو قطعية نظمها وضوابطها. بل إن الأعضاء في الجماعة الإسلامية الواحدة يتباينون، ويتسع لتباينهم نظام العضوية. كل تلك وجوه للحرية في توخي معاني التدين التامة، دون تفريط في نظام الجماعة اللازمة لتمام التدين»[٥٧].

تلازم العمق والامتداد

تواجه حركات التغيير الاجتماعي عادة إشكالا عمليا، يتعلق بالاختيار بين منهج الانتقاء الكيفي الذي يضمن صلابة النواة ونوعية العمل، ومنهج الحشد الكمي الذي يمكن من جمع قوة بشرية قادرة على المغالبة. ولم

تكن الحركة الإسلامية في السودان لتسلم من تحدي هذا الإشكال. وحينما عرضت الحركة هذا الأمر للشورى، ظهر اتجاهان متعارضان:

الاتجاه الأول: يرفض الانفتاح والحشد الكمي، ويعرض مساوئه المحتملة، ومنها:

- «الانحلال والاختراق الأمني..
- والتسيب الفكري والتربوي مع أشتات القادمين..
- والارتخاء الحركي والتنظيمي مع دخول العوام القدريين القاعدين الذين لا يدينون إلا لخويصة أنفسهم، ولا يوالون إلا اتكالا أعمى، ولا يتحركون إلا عفوا وارتباكا»[٥٨].
- والاستعداء والتآكل: «فما إن تصل الحركة إلى أوجها حتى تأخذ في الانهيار بسبب الضربات التي توجهها لها المؤسسة العسكرية، مع ظروف التآكل الداخلي»[٥٩].

وقد ظهرت هذه التحفظات بدءا خلال تجربة «جبهة الميثاق الإسلامي» منتصف الستينات، حيث أحس بعض من قادة الحركة وأعضائها «أن المحور العام (جبهة الميثاق) تتسع مساحته على أبعاد المحور الخاص (الحركة) مما يعني ارتفاعا في الكم، مع انخفاض في النوع»[٦٠]. لكن يؤخذ على هذا الاتجاه ـ كما يقول الترابي ـ أنه يمثل «مدرسة ترى أن دور الحركة تربوي في المقام الأول، فهي تأخذ أعضاءها أفذاذا لتطهرهم وتزكيهم، وكانت علاقاتها بالأهداف السياسية مثل الأحلام، لا يترتب عنها أي عمل»[٦١] وهذا شأن الطرق الصوفية، لا الحركات السياسية.

الاتجاه الثاني: يدعو إلى الانفتاح وتوسيع القاعدة، ويقدم لذلك مبررات منها:

- «تجاوز مظنة الاعتزالية والطائفية، نحو واجبات تبليغ الدعوة وبسط

التدين وحاجات تمكينه»[٦٢] إذ لا يليق بحركة تحمل دعوة عالمية، وتبشر بشمولية الإسلام منهاجا للحياة، أن ترضى بالتقوقع على الذات والانعزال عن المجتمع.

ـ مناسبة ذلك لظروف الحركة في بلد حظي أبناؤه بهامش واسع من الحريات السياسية، حيث غدا الانفتاح «ممكنا وضرورة لحاجات الحركة»[٦٣].

ـ التسلح لدخول المعترك السياسي الذي لا يمكن الاستغناء فيه عن الحشد الجماهيري. ولا تغني فيه الصفوة القليلة مهما كانت نوعيتها[٦٤].

ويبدو أن مما زاد الاستقطاب بين المذهبين تطور العمل العام ـ ضمن جبهة الميثاق ـ واتساعه على حساب العمل التنظيمي الداخلي، خصوصا وأن جبهة الميثاق ـ كما يقول الترابي ـ «كانت مجرد واجهة سياسية، تعبر عن المواقف التي تتخذها الحركة في أطر أخرى في غالب الأحيان»[٦٥] مما جعل عوامل نفسية وشخصية تؤثر في رؤية الطرفين للموضوع، حسبما يبينه الترابي في قوله:«كان الإخوان التقليديون المتمكنون القابعون في الأطر التنظيمية التقليدية، يرون هذه المناشط الواسعة كأنها غير مشروعة، لا سيما أنها تجري بعيدا عن المحور، لم يكونوا يجدون فيها روح التدين. ولعل جدواها الواسعة ومداها الكبير ووقعها العظيم قد زادهم غيرة منها، إذ بدا التنظيم التقليدي على هامش الحياة العامة، سريا وغير مذكور، وبدا أن مبادرات العمل الإسلامي الفعالة تصدر من خارج الإخوان. ولعل القائمين في الساحة العلنية قد توهموا هم أيضا أن هذا التنظيم السري ـ بالإضافة إلى تعويق العمل العام ـ لا يكاد يجدي شيئا»[٦٦].

وقد ساعدت ظروف السجن ـ أعوام نميري الأولى ـ على توسيع الحوار وتعميقه بين أبناء الحركة، حول معادلة العمق والامتداد، إذ «مثلت فترة السجن فترة تجانس وتكامل فكري ونفسي، وتعارف وتكييف للأمزجة والثقافات، واستكشاف للمهارات والقدرات»[٦٧] فالسجن مدرسة

سياسية تختفي فيها المطامح الشخصية والخلافات اللفظية، ويصبح رفقاء الدرب الواحد أكثر إدراكا لما يجمعهم. وهذا ما حدث للإسلاميين السودانيين، حين «وجدوا أنفسهم في زنازين سجن كوبر التي وفرت الوقت والطاقة لاستكمال ذيول ذلك النقاش (=تربية أم سياسة؟ كم أم كيف؟) وتعويض ما فاتهم من فرص التربية والتزكية»[٦٨].

وبعد تدارس الأمر، ومنحه الجهد التأصيلي والتخطيطي اللازم، «اطمأنت تجربة الحركة إلى تلازم الكيف والكم»[٦٩] مع بعض التفصيل المنبني على مراعاة عمر العمل وظروفه. وفيما يلي عرض لبعض النتائج الفكرية والعملية التي تبنتها الحركة السودانية في هذا الشأن:

- الأصل أن يكون المنهج الانتقائي هو المتبع في فترة التأسيس. وفي بواكير الدعوة الإسلامية بمكة ما يزكي هذا الطرح، إذ «قضت حكمة الله أن تحاصَر الجماعة الأولى حتى يقوى عودها بالعبادة والمجاهدة، فتكون قاعدة الأساس، وإطار القيادة والقدوة. ثم انفرجت أبواب الدعوة مع مواتاة السلطان في المدينة، وانفجرت صفوفها اتساعا»[٧٠].

- بعد تجاوز طور التأسيس ودخول الحركة مرحلة المغالبة السياسية، لا بد من الانفتاح الكمي الذي يقتضي تساهلا نسبيا في شروط العضوية، وفتحا لقنوات التربية، وتعبئة إجمالية للناس. كما بدأ الناس في الالتحاق بدعوة الإسلام الأولى أفذاذا، ثم انتهى الأمر بدخولهم في دين الله أفواجا. وشمول رسالة الدين يستلزم سعة واستيعابا في هيكل الحركة، إذ «لا يكون الدين شاملا لشؤون الحياة، محيطا بأوضاع البشر، وكاملا في مقامات الترقي، إلا استتبع تنظيما واسعا مستوعبا متطورا»[٧١].

- إن التمييز بين منهج العمق ومنهج الامتداد ليس مجرد تمييز زمني: هذا في طور التأسيس وذاك في طور المغالبة السياسية، وإنما هو تمييز وظيفي كذلك. فلكل من العمق والامتداد مجاله ومساحته: فبعض الأجهزة الحركية الخاصة تستلزم دائما تشددا في القبول، وحرصا على النوع، وبعضها بطبيعته لا يحتاج لذلك، بل يتضرر ويختنق إذا لم يظل مفتوحا

على المجتمع متفاعلا معه.

- يستلزم الانفتاح الناجح شروطا منها: رسوخ النموذج، وانتصاب القدوة، وإمساك الثقات الأثبات بمقاليد الأمور. «ولئن كان في الردة الواسعة عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم صورة لما قد يقع للكم الحاشد، فإن في استرداد الاستقامة بفضل الزاكين من الصحابة، وفي قيام العرب جميعا من بعدُ بقيادة فتوح الدعوة والجهاد ما يشهد بحكمة التوازن بين التركيز والاتساع»[٧٢].

- مهما كانت دواعي الانفتاح مغرية، فلا ينبغي التخلي عن الهيكل الحركي، وخصوصا بعض الأجهزة النوعية التي يرتبط مستقبل العمل وتوجه الحركة الاستراتيجي بها. أما أجهزة العمل العام فلا بد من توسيعها وفتحها لكل راغب، حتى ينساب خطاب الحركة إلى كل قطاعات المجتمع انسيابا. ويبقى توجيه هذه الأجهزة من مهمةِ الأفراد الحركيين المنبثين فيها. على أن يكون هؤلاء بخبرتهم النوعية وحسن تنسيقهم مع الأجهزة الأخرى قادرين على قيادة وتوجيه الكم المحيط بهم.

- يستدعي الاحتفاظ بالهيكل الحركي السري تطبيق فكرة «التنظيم الموازي» بكل ما تتطلبه من حصافة أمنية ومهارة سياسية وتنسيق إداري. وقد بدأت الحركة في السودان تطبيق هذه الفكرة خلال عملها تحت واجهة «جبهة الميثاق الإسلامي» حين «طمحت إلى أن تصبح محور ولاء شعبي منتظم. فأقامت «جبهة الميثاق الإسلامي» المشهورة، مؤسَّسة على منهاج مكتوب وضعته الجماعة، وجمعت حوله الجماعات الإسلامية والأفراد في حركة سياسية موحَّدة، سوى أنها حفظت لنفسها احتياطا في خاصة أمرها بالاستقلال عن الجبهة، بل التحكم فيها»[٧٣].

- ترتبط الموازنة بين العمق والامتداد بالظروف السياسية والأمنية. فإذا أتيحت الحرية السياسية، وانحسر الخطر الأمني تعينت المسارعة إلى الامتداد ببسط الأجنحة ومضاعفة الاكتساب. وإذا ساد التضييق السياسي والقمع الأمني فإن التوجه إلى العمق هو اللازم: مراجعة للذات،

وتعميقا للتكوين، وتمتينا للصف. «إن مراحل الحرية في السودان التي تيسر للحركة الانطلاق، غالبا ما تكون مراحل تخلف نَسبي للتنظيم عن مبادرات الانطلاق، فلا تسلم مع دفعها من ارتباك. ثم في مراحل القهر والكبت تفرغ الجماعة لمراجعة نظامها، فتستوعب ما كسبته من مناشط منطلقة في أطر تنظيمية، وتخطط لاتخاذ أطر أخرى لتوسعٍ تستقبله»(٧٤).

- يتعين على الحركة إذا قررت الانفتاح في أي طور من أطوارها، أن يكون ذلك بناء على خطة موجِّهة، حتى لا يتحول إلى تسيب سلبي. وانسجاما مع استراتيجيتها العامة تحتاج إلى توجيهه إلى قطاعات معينة، وتركيزه على قوة اجتماعية خاصة - مثلا - لا تزال الحركة تعاني من انحسار في صفوفها. وهكذا «يحسن أن توجَّه حركة الانتشار بالوجه الأوفق لأهداف الحركة وحاجتها. بل لا بد من أن يُتقَن التوجيه، بأن تُربَط اتجاهات الانتشار بالوظائف الحركية القائمة، وبالمراحل الحاضرة، وبالتوجيهات المقرَّرة في استراتيجية الحركة، فتُصوَّب إلى جهة محلية، أو قطاع، أو فئة اجتماعية، أو أعلام أو أعيان من الناس، حسبما يقتضي المشروع الحركي الإسلامي»(٧٥). وقد تبنى الإسلاميون السودانيون منهج التخطيط في هذا الأمر «فرتبوا منهاجا للانتقال يحفظ خير القديم في إتمام الوعي بالتربية الفردية وإحكام التنظيم في الحركة، ويجمع إليه خير الجديد من تعبئة وسائل التربية الإجمالية وقوى الجماهير المؤمنة، في سبيل بسط التدين في المجتمع، وتمكينه في الدولة»(٧٦).

وهكذا يتضح أن أبواب الخير لا تنسد أمام الحركة أبدا: «ففي ظروف الحرية ضرورة لتنظيم التعبئة السياسية، وفي ظروف القهر ضرورة لتنظيم التأمين»(٧٧).

إن منهج الحركة السودانية في التعامل مع إشكال العمق والامتداد هو فرع عن تصورها لوظيفة التدين، حيث لا تنفك تربية الفرد عن الوظيفة الاجتماعية للدين. وفي ذلك يقول الأستاذ مكي: «إن تزكية النفس ليست فقط حركة توجه نحو الداخل، لإعمار شعاب النفس، ولكنها كذلك حركة

منفتحة على الناس، إذ الإعمار الداخلي إنما هو جزئيا نوع من الاستعداد لتكليف الدعوة والإرشاد والبث الخارجي»[٧٨]. وقد تجلى هذا المنهج في سماحة القيادة في محاسبة الناس على البرنامج التربوي الكثيف الذي تبنته، إدراكا منها أن التفاوت في التقوى وفضائل الأعمال أمر لا مناص منه، وما هو بمانع من الاستفادة من طاقات الجميع في الجهاد العام لنصرة الدين والتمكين له، إذ «مع هذا التكثيف للعمل التربوي، فإنه لا يؤثر في انتماء غير الملتزمين بهذه النشاطات (=فقرات البرنامج التربوي)، إذ لا تسقط عضوية المنتمي إلا بإيتاء واحدة من الكبائر، أو يخرج عن الدين، أو عن الولاء كله، كما أن هذه الروحية فيها من هو غير أخ، ومن غير إلزام أو التزام»[٧٩]. وهذا الذي ينسجم مع حركة إسلامية تعد نفسها للتحول إلى مجتمع إسلامي مجاهد، وليست حركة صوفية حصرت نفسها في دعوة الزهد والتحنث.

كما تجلى هذا المنهج في مرونتها في قبول عضوية الراغبين، دون عنت أو رهق، وهو أمر تم اعتماده في مؤتمر الحركة عام ١٩٨٤، حيث تبنى المؤتمر «خيار التنظيم الواسع، ومراجعة شروط عضوية الجماعة وقنواتها. فمن حيث شروط العضوية أصبح كافيا:

- التمسك بعقائد الإسلام وفرائضه بترك الكبائر
- قبول العمل مع الجماعة، والتجرد من أي ولاء سياسي آخر.

ويأتي التسهيل (هنا) من حيث أنه لا يشترط أن لا يكون (العضو) منتميا لجماعة روحية أو فكرية غير سياسية»[٨٠]. وتلك واقعية حكيمة تجد أصلها في التطبيق النبوي: فقد كان في مجتمع المدينة أيام النبوة أصناف شتى من المؤمنين، متفاوتون في إيمانهم وتقواهم، منهم الظالم لنفسه، ومنهم المقتصد، ومنهم السابق بالخيرات بإذن الله. لكن المجتمع كله كان مجتمع جهاد، فمتى نفر النفير، ونادى نادي الجهاد هب الجميع لندائه، ولم يكن يتخلف منهم إلا منافق معروف النفاق، أو معذور قبل الله تعالى عذره. ولذلك كانت قصة الثلاثة الذين خلفوا ـ قبل توبة الله عليهم ـ

صدمة لمجتمع المؤمنين آنذاك.

إن المنهج المتفائل الذي تبنته الحركة السودانية لا يترك مجالا للنظرة التقليدية المتشائمة حول فترات التضييق السياسي، والتماس المعاذير فيها لكل قصور أو ضعف في العمل، بل وجدت الحركة أن هذا التضييق قد يكون ـ أحيانا ـ نعمة على حركة استهواها العمل العام، حتى غفلت عن شأنها الداخلي .صحيح أن ما يفرضه التضييق من انغلاق يؤدي إلى ضمور في الاكتساب، وخفوت في الخطاب «بيد أن الانغلاق فرغ الجماعة لنفسها، فثار فيها حوار منهجي منظم»[٨١] «وهيأت ظروف الاعتقال والانكبات السياسي للجماعة أن تركز وظيفتها التربوية، وتزكي عناصرها، وتمتن بناءها الإيماني والنظامي»[٨٢].

ولكي تتضح للقارئ الكريم قيمة هذا التوازن بين العمق والامتداد، نعرض مثالين للفشل في ذلك لدى اثنتين من الحركات الإسلامية العريقة، هما «حركة الإخوان المسلمين بمصر» و«الجماعة الإسلامية» في باكستان.

المثال الأول: الإخوان بمصر

لقد أدرك الدكتور النفيسي حكمة الانفتاح على المجتمع الذي تبنته الحركة السودانية، والفرق بينها وبين حركة الإخوان بمصر في هذا المضمار، فقال: «استطاعت الحركة في السودان أن تبلور تكنيك الانتقال من حركة صفوية حزبية تنظيمية مغلقة، تمثلت بـ (الإخوان المسلمين) هناك، ما بين الأربعينات والستينات، إلى حركة جماهيرية جبهوية مفتوحة، تتمثل اليوم (١٩٨٩) بـ (الجبهة الإسلامية القومية) التي استطاعت أن تفرض وجودها في السودان، تارة في المعارضة، وأخرى في الحكم، وأخرى كقوة مرجحة في مجلس الشعب. وفي كل الأحوال كقوة اجتماعية، تأسست في قاع الحركة الاجتماعية اليومية في الشارع السياسي السوداني. في المقابل نجد أن جماعة (الإخوان المسلمين) في

مصر لم تزل تتمسك بالصيغة الصفوية الحزبية التنظيمية المغلقة، من خلال نفس التشكيل الإداري لهيئاتها (المرشد العام ـ مكتب الإرشاد ـ مجلس الشورى) منذ الثلاثينات حتى الآن. أضف إلى ذلك أن هذه الجماعة ـ نظرا لعجز الصيغة الحركية ـ لا المنطلق الأديولوجي ـ لم تستطع أن تبلور أدوارها كمعارضة، أو أن تستثمرها سياسيا كما ينبغي. وإن كان تحالفها مع (الوفد) و(العمل) (في الثمانينات) يعد رقما إيجابيا في رصيد أدائها السياسي»[٨٣]. وقد استمر هذا الانفتاح الجزئي في التسعينات، وإن كان عجز البناء القيادي وقصور الرؤية الاستراتيجية لا يزالان يقيدانه.

ثم يستطرد الدكتور النفيسي في تعداد ثمرات الانفتاح على الحركة السودانية في مجال الخبرة والعلاقات، وفي مجال الاكتساب والاستيعاب، مع التحليل والمقارنة بالتجربة الإسلامية المصرية، فيقول: «نظرا لسيادة المنهجية الجبهوية التفاوضية المرنة، استطاعت الحركة في السودان أن تستفيد من خبرات أتباعها ومشايعيها، وأن تصقل مواهبهم الإدارية والتجارية والإعلامية والسياسية، عبر استحداث الأطر والصيغ الحركية والتنظيمية التي تتكفل بذلك. ولذا نجد أن الجبهة (الإسلامية القومية) في السودان في تطور كمي وكيفي (كمٍّ من الجمهور والأصوات السياسية، وكيفٍ من الاختصاصيين، كل في مجاله). في الجهة المقابلة نجد أن جماعة الإخوان في مصر قد بدأت تفقد عددا كبيرا من أهل الكفاية والاختصاص. وكذلك من الجمهور، وأن معظم هيئاتها الإدارية والقيادية هم من «الحرس القديم»[٨٤]. ويضيف «استطاعت الحركة في السودان ـ عبر صيغتها الجبهوية المرنة ـ أن تستوعب الحالة الإسلامية في القطر، وتوظفها لمنهاج الجبهة، بينما نجد أن جماعة الإخوان في مصر ـ كقوة محجوبة عن الشرعية ـ لم تستطع ذلك. بل إن معظم التنظيمات الإسلامية الشابة الجديدة ليس على وفاق مع الإخوان»[٨٥]. علما بأن الحجب عن الشرعية ليس عذرا كافيا للانعزال عن التفاعل مع المجتمع، ما دامت التحالفات مع القوى السياسية الأخرى

ممكنة. فالحركة في السودان كانت محجوبة عن الشرعية ستة أعوام من حكم الجنرال عبود، وثمانية أعوام من حكم النميري ـ الذي وضع قادتها في غياهب السجون ـ لكن ذلك لم يؤثر على حيويتها وحضورها، ضمن أحزاب «الجبهة المتحدة» في الحالة الأولى، و«الجبهة الوطنية» في الثانية.

إن ما أصاب حركة الإخوان في مصر ـ كما يتجلى من خطابها وبنائها القيادي ـ هو داء التمحور حول الذات، الذي كان الترابي قد حذر منه حين قال: «من أخطر الابتلاءات التاريخية التي تجابه الحركات، هي أن تتحول ـ من حيث لا تدري ـ من دعوة منفتحة مقبلة على الناس، تريد أن تستوعبهم للإسلام .إلى طائفة مغلقة تزدهي بتاريخها وبرجالها، وتريد أن تحتكر الفضل والعلم والكسب كله»[٨٦].

المثال الثاني: الجماعة في باكستان

لقد اعتادت الجماعة تقسيم أعضائها قسمين:

ـ «الأركان»: وهم الأعضاء المنتظمون، ويتشكلون من صفوة الناس الذين برهنوا على التزامهم الكامل بتعاليم الإسلام، وانتظموا في الجماعة فترة مديدة، وبرهنوا على قوة الثبات على المبدأ وعمق الولاء للقيادة.

ـ «المتفقون»: وهم الأعضاء المنتسبون، الذين يتعاطفون مع فكر الجماعة، ويناصرونها. لكن القيادة لا تراهم مؤهلين للعضوية الكاملة، نظرا لنقص في التدين أو الوعي أو الولاء[٨٧].

وربما يجد الباحث جذور هذا التقسيم في حرص المودودي وبعض زملائه المؤسسين للجماعة على التمييز بين الإسلام كهوية قومية، وبين الإسلام كالتزام ونظام حياة: فقد تأسست دولة باكستان على فكرة إسلامية في الأصل، عبر عنها العلامة محمد إقبال شعرا ونثرا، وتحول الإسلام إلى هوية سياسية وانتماء قومي لأبناء باكستان يميزهم عن هوية الدولة الهندوسية الأم، وظل جزءا من برنامج كل القوى السياسية

الباكستانية، على تفاوت كبير في صدق التوجه وجدية الطرح. لكن المودودي وجد أن مجرد استقلال المسلمين في دولة خاصة بهم ـ على أهميته ـ ليس كافيا، وهو لا يعني أن الدولة ذاتها دولة إسلامية. فإسلامية الدولة أمر أكبر من مجرد وجود أغلبية مسلمة بين سكانها، أو الإحساس العام بالانتماء إلى أمة الإسلام. فكانت الغاية من إنشاء الجماعة الإسلامية منذ البدء، هي تكوين صفوة تعلِّم الشعب الباكستاني المدلول الصحيح للدولة الإسلامية، وتقوده إليه. وقد أشار المودودي في خطابه التأسيسي للجماعة عام ١٩٤١ إلى أن الجماعة لن تقبل العضو بمجرد انتمائه للإسلام دينا، وإنما لا بد أن يفهم العضو معنى ومقتضيات «الكلمة»، ويطبق الحد الأدنى من فرائض الإسلام»[٨٨]. وليس في هذا بأس، لكن يبدو أن «الكلمة» تحولت فيما بعد إلى «كلمات»، وأن «الحد الأدنى» تحول إلى «حد أقصى». فدرجت قيادة الجماعة على التشدد في منح العضوية الكاملة، وغلت في ذلك حتى تجاوزت كل حدود. ورغم أهمية مبدأ الانتقاء في طور التأسيس، وفي بعض الظروف والمواقع ـ كما رأينا ـ إلا أن المودودي وزملاءه نسوا أهمية الاستفادة من الولاء السياسي للإسلام الموجود لدى الشعب الباكستاني أكثر من أي شعب آخر تقريبا ـ بحكم تجربته المريرة مع الهندوس ـ وأهمية توظيف ذلك الولاء العام لصالح الجماعة وبرنامجها السياسي، بغض النظر عن تفاوت الأفراد في مستوى الالتزام. فوقعوا أسرى هاجس التميز، وفرطوا في هذا العنصر التاريخي والاجتماعي المهم حرصا على نوعية التربية وعمق الوعي، ولم يستطيعوا الجمع بين مقتضيات الكم والكيف أو العمق والامتداد بتوازن. بل «ظل التأكيد على النوع ـ لا على الكم ـ هو السائد، ولذلك فإن الجماعة ليست حزبا جماهيريا، وإنما هي «جماعة»»[٨٩]. «وكثيرا ما وردت مقترحات بتوسيع القاعدة من خلال تخفيف شروط العضويّة، لكن القيادة كانت دائما تجادل بأن ذلك سيحول «الجماعة الإسلامية» إلى حزب جماهيري كأي حزب آخر»[٩٠].

وخلال الثلاثين عاما التي قاد فيها المودودي الجماعة (١٩٤١ـ١٩٧١)

لم يتجاوز عدد أعضائها المنتظمين ألفين وخمسمائة عضو (٢٥٠٠)[٩١]. وبعد مرور حوالي نصف قرن على التأسيس، ظل عدد أعضاء الجماعة المنتظمين أقل من ستة آلاف عضو (٥٧٢٣) رغم أن عدد المنتسبين إليها - أو «المتفقين» - قارب ثلث المليون (٣٠٥٧٩٢)[٩٢]. ولك أن تتصور - بمنطق المغالبة السياسية - ما الذي يستطيع ستة آلاف عضو فعله، في شعب قارب تعداده مائة وعشرين مليونا.

لقد كانت الجماعة الإسلامية في باكستان نشطة - سياسيا - أيام المودودي، وقد تزعمت قيادة الرأي العام في قضايا مهمة، مثل قضية الدستور الإسلامي، ومحاربة القاديانية. لكن هذا الوهج يمكن إرجاعه إلى ديناميكية المودودي وشجاعته، أكثر من هيكل التنظيم المنغلق.

وهكذا ظلت هذه الحركة التي تعتبر من أعرق الحركات الإسلامية، وأبعدها أثرا على غيرها من الحركات - خصوصا في آسيا - تدور في حلقة مفرغة من الجمود السياسي، بل تتقهقر تدريجيا، وتفقد نفوذها الشعبي. بسبب عجزها عن التوفيق ما بين منهج الانتقاء النوعي ومنهج الحشد الكمي، وتتحول تدريجيا إلى جمعية ثقافية مغلقة، أو حركة صوفية انعزالية. وتعتبر الانتخابات البرلمانية في باكستان مؤشرا ذا دلالة عميقة في هذا المضمار: فقد حصلت الجماعة على ثمانية مقاعد في انتخابات ١٩٨٨، وعلى نفس العدد في انتخابات ١٩٩٠، ثم تدهور العدد إلى ثلاثة فقط في انتخابات ١٩٩٣.

وكانت المحصلة النهائية لكل ذلك أن باكستان لم تصبح دولة إسلامية، بسبب عجز «الجماعة» عن توظيف العوامل التاريخية في هذا الاتجاه، ولم تتحول إلى دولة علمانية، نظرا لوجود تلك العواملَ ذاتها، التي تجعل العلمانية الصريحة نقيضا لمبدأ وجود الدولة وهويتها وتميُّزها عن عدوها التاريخي (الهند). بل ظلت باكستان - ولا تزال - «دولة تخليط»، تماما مثلما وصف العلامة عثمان بن فوديو بلده (نيجيريا)، حينما استفتاه مستفت هل هي «دار إسلام» أم «دار كفر»؟ فقال: لا هذه ولا تلك،

وإنما هي «دار تخليط».

ومما يبشر بالخير أن القيادة الحالية للجماعة الإسلامية بباكستان بدأت تدرك عمق الأزمة التي وضعت الجماعة فيها نفسها. فخففت من شروط العضوية، وفتحت الباب لمزيد من المرونة الداخلية التي يؤمَّل أن تغذيها بدماء جديدة وأجيال جديدة أوعى بلعبة السياسة من جيل التأسيس. ففي تقرير تقييمي نشرته الجماعة على موقعها في الإنترنت اعترفت بأخطاء الماضي، ووعدت بإصلاح المستقبل. فقد ورد في التقرير: «لقد أثرت الحركة (الجماعة) تأثيرا بالغا في القطاعات المتعلمة من المجتمع، لكن تأثيرها على عوام الناس لا يزال بحاجة إلى توسيع ومد. وقد طورت الجماعة خطابا سياسيا جديدا لهذا الغرض، لكن يبقى أمامها جهد مضن للتغلب على مراكز القوة التقليدية في المجتمع، لأن أخلاق الجماعة وفكرها لم يتحولا بعد إلى قوة سياسية ذات وزن» وينتهي التقرير إلى بيان الحقيقة المرة: «إن الجماعة الآن ذات أثر فعال كقوة أديولوجية، أو كجماعة ضغط لها وزنها في الشارع، لكنها لم تصل بعد إلى مستوى القوة السياسية»[٩٣]. وقد أثمرت هذه الاستراتيجية الجديدة ثمرات طيبة. فبعد مؤتمر ١٩٩٧ الذي تبنت فيه الجماعة هذا التوجه، ارتفع عدد أعضاءها إلى مليوني شخص. وتؤمل القيادة الآن أن يصل العدد إلى خمسة ملايين في المستقبل القريب[٩٤]. وبذلك يستوي جسم الجماعة، وتبدأ طورا جديد من النمو، في توازن بين العمق والامتداد.

استراتيجية الفصل والوصل

من الجوانب التنظيمية الأساسية التي تواجه الحركات الإسلامية إشكال الفصل والوصل. ونقصد بذلك قدرة الحركة على الفصل بين المهام المتداخلة، بل وفصل بعض من تلك المهام عن الهيكل التنظيمي الأساسي، مع الإبقاء على رباط يُخضع تلك الوظيفة لتوجيه الحركة عن بعد. وقد تميزت الحركة الإسلامية في السودان في «استراتيجية الفصل

والوصل» هذه. ويتضح ذلك من ثلاثة أبعاد: سياسية-إدارية، وتربوية - تكوينية، وأمنية - وقائية. وتحتاج كل من هذه الأبعاد إلى وقفة خاصة:

أولا: المجال السياسي - الإداري

لقد أدركت الحركة أن من واجبها توسيع نطاق قاعدتها الشعبية وكمها العددي، لكي تستطيع منازلة الأحزاب والحركات السياسية الأخرى. لكن إشكالا تنظيميا كان يفرض نفسه كلما تبنت الحركة هذا الخيار، وهو إشكال الازدواجية القيادية والتنظيمية، وما قد يترتب عنها من ارتباك في التسيير والإدارة، وثنائية في القرار والولاء، وما تثيره من توجس لدى الخائفين على الحركة من الغرق في كم بشري غير منظم، يتحكم فيها بدلا من أن يكون مددا لها. وقد استطاعت الحركة التغلب على ذلك من خلال الفصل بين القيادة السياسية والقيادة الإدارية. يشرح لنا حسن مكي ذلك من خلال مثال «جبهة الميثاق الإسلامي» في الستينات، فيقول: «لما كانت مقاييس حركة الإخوان مقاييس صفوة، وحركة «جبهة الميثاق» حركة جماهيرية واسعة توجهت لكل المتعاطفين دون تقييدهم بقيود التنظيم الخاص، أحدث ذلك ربكة من الذين لا عهد لهم بحركات الجماهير، مما حرك روح المحافظة على التنظيم من تحدي الهجمة الجماهيرية الجديدة. فكان هنا أن تمت تسوية داخلية، انتهت بأن يعالج حسن الترابي أمر الحركة الجماهيرية (السياسة) وأن يتوفر أخ لقيادة التنظيم الداخلي. ووقع العبء على مالك بدري، ولكن ما لبث أن سافر هذا الأخير إلى بيروت، فخلفه محمد صالح عمر»[٩٥]. وفي مرحلة تالية - أيام «الجبهة الإسلامية القومية» - يصف لنا الدكتور عبد الوهاب الأفندي استراتيجية الفصل والوصل في شكلها الجديد، فيقول: «لقد قسم المكتب التنفيذي القديم إلى هيئتين: مكتب سياسي ومكتب إداري يقود كلا منهما قائد مسؤول أمام الأمين العام. وبينما كان المكتب السياسي يتعامل مع القضايا السياسية العامة، كان المكتب الإداري مسؤولا عن

الإدارة اليومية للحركة (العضوية، التمويل، الاكتساب . الخ). ومن أجل تحرير وجوه الحركة المشهورين من عبء إدارتها، تولى نشطاء من الشباب المغمور هذه المهمة»[٩٦]. وبهذا نجحت الحركة في الإبقاء على هيكلها التنظيمي السري قائما، وهي تعمل من خلال جبهة جماهيرية علنية، كما نجحت في تفريغ القيادة العليا للمهمات الاستراتيجية، وفرغت أهل كل شأن لشأنهم.

ثانيا: المجال التربويالتكويني

لقد تبنت الحركة الفصل بين التربية والتكوين، نظرا لما رأته من تمايز بين الأمرين. وهو تمايز يمكن إجماله في الأمور التالية:

- أن مهمة التربية أخلاقية مبدئية، وهي «تعزيز الصبر والاستقامة في حال الاستضعاف والتمكين»[٩٧] بينما مهمة التكوين منهجية عملية، وهي «التأطير المهني للأعضاء»[٩٨]. فهدف التربية هو الالتزام، وهدف التكوين هو الفاعلية.

- أن التربية موجهة إلى عموم المجتمع، وليست مقصورة على أعضاء الحركة، بينما التكوين يتجه إلى الأعضاء الذين ثبت ولاؤهم حصرا.

- أن للتربية وظيفة اكتسابية - أو هكذا ينبغي أن تكون - بينما التكوين لا يهدف إلى اكتساب أعضاء جدد بشكل مباشر.

- أن للتربية وظيفة دعوية تهدف إلى زيادة مساحة الخير والفضيلة في نفوس أفراد المجتمع، حتى ولو لم ينضموا إلى الحركة، بينما التكوين يقتصر على تعميق خبرة الأعضاء.

- أن مضمون التربية يتعلق بالفضائل الإسلامية العامة، وزيادة العلم الشرعي لدى السامعين، وتعميق التزامهم بالإسلام. بينما يركز مضمون التكوين على الخبرات السياسية والإدارية والفنية التي يحتاجها العضو العامل في مسيرته.

وبناء على هذه الفروق، تبنت الحركة الإسلامية في السودان ثلاثة

ضوابط في تربية أعضائها:

- «شمولها وإيجابيتها منهجا
- وانفتاحها وعمومها إطارا
- وحريتها ومرونتها فلسفة»[٩٩].

أما التكوين فكانت الحركة أشد ضبطا لشأنه. وهكذا «ظلت التربية فرضا مفروضا على الأعضاء، تستهدف ترقية دوافعهم الدينية، وتجنيدها لزيادة الكسب والفعالية في حركة الدعوة ومجاهداتها. ثم دخل التدريب (= التكوين) في عرف الجماعة منذ نهضتها التنظيمية في السنوات السبعين. فخلافا لمدارس الدعاة التي تعزز روح التدين، وقد تؤهل العضو لأن يكون داعية ومعلما، أصبحت نظم التدريب هي التي تتعهده بتربية عملية، تصوِّب حوافزه الدينية إلى عمل معين يكلف به العضو ويؤهَّل له، وتبصِّره بمقتضيات المهام التي يختص بها، وتسعفه بكل التجارب المكتسبة في ذلك المجال، وبكل أساليبَ التعبئة الإدارية والعدة الفنية لترقية الأداء المطلوب. وتتنوع دورات التدريب حسب الحاجات، وتُحضَّر مقرراتها ومناهجها بإتقان، ويتولاها أهل كفاءة في التدريب والإدارة العامة. بل يقوم في كنف التنظيم معهد للتدريب متخصص»[١٠٠].

وانسجاما مع هذا المنحى، تبنت الحركة نظام «الأسر المفتوحة» في مجال التربية، بهدف التفاعل أكثر مع حاجات المجتمع وهموم الناس، وتجنيب أعضاء الحركة داء الإغراق في التنظير والبعد عن الواقع. وهكذا «انفتحت أطر التربية بعد سريتها وخصوصيتها، فاتُّخِذ نظام الأسرة المفتوحة التي تدعو من شاء لحضورها، والمشاركة في برامجها، حتى يكون ما يتلقى الأعضاء من علم وتربية مناسبا لأسئلة الناس وحاجات المجتمع، متقويا بالتفاعل مع الخير والشر الشائع في المجتمع، متعديا إلى دائرة من المشاركين غير المنضوين في العضوية»[١٠١]. وباختصار فإن الحركة «خرجت بتربية أعضائها نحو مشاركة المجتمع لتنفع وتنتفع

بالتفاعل»[١٠٢]. ومن هذه المنافع لأعضاء الحركة «أن تكون ثقافتهم متفاعلة مؤثرة في تيار الثقافة العامة بالبلاد، ولتكون الشعائر في جماعات أكبر، وذلك أفضل حكما، وأدعى للتعريف بالجماعة، ولتعزيز مكانتها وإمامتها للمجتمع»[١٠٣]. وقد أفاد هذا الفصل الوظيفتين معا: فاتسعت التربية وأدت مفعولها في المجتمع، وتم تأمين التدريب الفني وحصره في أهله.

ثالثا: المجال الأمني الوقائي

وجدت الحركة في الهيكل اللامركزي ـ وهو مظهر آخر من مظاهر استراتيجية الفصل والوصل ـ وسيلة تأمين مهمة لصفها الداخلي. وقد لاحظ الأفندي أن «اللامركزية التامة داخل الحركة جعلتها أكثر فاعلية، وأقوى على مقاومة ضربات النظام»[١٠٤]. وربما استغرب المتشبثون بالفكر التنظيمي التقليدي ـ ممن لم يستوعبوا معادلة الإسرار والإعلان ـ وجود نظام لامركزي وأسر مفتوحة في حركة سرية، ورأوا في ذلك تسيبا وتعريضا لأمن الحركة للخطر. لكن تجربة الحركة السودانية أفادت عكس ذلك تماما.

ومن مظاهر هذه الاستراتيجية الفصل بين القيادة الداخلية والخارجية في السبعينات، أيام الصراع مع النميري، بحيث كانت القيادة الحركية في الخارج تعمل بالتنسيق مع أحزاب«الجبهة الوطنية»، وتخوض حربا شعواء ضد النظام، بينما لم تربطها أية صلة تنظيمية مع القيادة في الداخل، وهو أمر ضمن لقيادة الداخل قدرا من الأمن لا بأس به، فكانت ضربات النميري ضد الحركة داخليا ضربات عشوائية، لا تؤثر على صميم التنظيم الداخلي رغم عنفها. وقد اتضح ذلك في المحاولة الانقلابية التي قادها المقدم حسن حسين ضد النمري، ثم محاولة الغزو التي نفذتها «الجبهة الوطنية» ضده يوم ٢ يوليو ١٩٧٦، وكان للحركة الإسلامية دور في كلتا العمليتين .لكن ضربات النظام العنيفة التي

أعقبتهما ـ رغم اتساعها ـ لم تؤثر على بنية الحركة داخل السودان تأثيرا كبيرا، لأنها منفصلة عن القيادة السياسية في الخارج، كما يشرحه الترابي بقوله: «فصلنا القطاعين الإداري والسياسي، ولذلك لم تتأثر الحركة في الداخل بفشل انتفاضة ١٩٧٦ الجهادية، ولم يُعتقل من جرائها، أي من أصحاب المسؤوليات المهمة في القطاع الإداري، لأن الفصل كان معمولا به لمعالجة مثل هذه الظروف. وقد استمر عملنا في الساحة الاجتماعية وفي الجامعة»[١٠٥].

مثال ذو دلالة

ولا بأس أن نورد لهؤلاء المتوجسين من نظام اللامركزية واستقلال الأجنحة مثالا ذا دلالة، وهو "حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين» (حماس)، و«الحركة الإسلامية في إسرائيل» التي تتألف من مسلمي فلسطين ١٩٤٨. وليس بخاف إن هاتين الحركتين تعملان في أشد الظروف الأمنية تعقيدا، وفي ظل مراقبة من جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي (الشين بيت) الذي يعتبر من أكثر الأجهزة الأمنية في العالم كفاءة وبشاعة ودموية. لكن الحركتين تبنتا نظام اللامركزية التنظيمية والأسر المفتوحة لأهداف أمنية وقائية. ودلت تجربتهما على نجاح هذه الاستراتيجية، كما اعترف بذلك العدو نفسه. يقول «آمات كرز» و«نحمان تال» ـ وهما من كتّاب مركز «جافي» للدراسات الاستراتيجية بجامعة تل أبيب ـ في دراسة مشتركة عن حركة حماس: « .. وابتداء من العام الثالث من أعوام الانتفاضة بدأت «حماس» تتحول تدريجيا إلى نظام اللامركزية وتوزيع السلطة. وكانت هذه التغييرات استجابة دفاعية ضد الجهود المضنية التي بذلتها قوات الأمن الإسرائيلية من أجل الحيلولة بين حماس وبين التجذر داخل بنية المجتمع الفلسطيني. وهكذا كانت الحركة قادرة على التكيف مع الظروف الناتجة عن الإجراءات الإسرائيلية ضدها، أو الناتجة عن عوائق أخرى، من خلال تعديلات في التنظيم، وتغييرات في

توزيع مراكز قوتها . إن منهج عمل التنظيم (حماس) ـ كما اتضح على مر السنين ـ يعتمد على فكرة الفصل بين أجنحة التنظيم المسؤولة عن مهام مختلفة . وقد كان هذا الفصل بمثابة الدرع الذي حمى بنية الحركة من اختراق قوات الأمن الإسرائيلية، ثم من اختراق السلطة الوطنية الفلسطينية لها فيما بعد . وفي ذات الوقت كان هنالك اتصال وتنسيق واضح بين مختلف الوحدات والهياكل. وهكذا فإن مبدأ الفصل بين الأجنحة كان تعبيرا عن منطق تنظيمي واعتبارات تكتيكية في ذات الوقت»[١٠٦] .

وفي دراسة مستقلة لنحمان تال عن «الحركة الإسلامية في إسرائيل» أشار إلى أن البنية التنظيمية للحركة تشتمل على نمطين من الأسر: «أسر مفتوحة، وأسر مغلقة . أما الأسر المفتوحة فتستوعب كل المنضوين تحت لواء الحركة، وأما الأسر المغلقة فهي خاصة بأهل الثقة من الأعضاء الذين أبدوا قابلية قيادية . وتعمل الأسر المغلقة سرا، وتنكر الحركة وجود هذه الخلايا السرية أصلا .. »[١٠٧] .

فهل الحركات الإسلامية في بلداننا أكثر عرضةِ للخطر من هاتين الحركتين؟!؟ وهل من الضروري بعد هذا أن يدرُس أبناء الحركات الإسلامية العقيدة والفقه والسيرة النبوية في غرف الظلام؟!؟ إننا بذلك نعزل الحركة عن المجتمع، ونزيد الهواجس والحواجز النفسية بينها وبين الناس. ولا تسألْ عن مصير حركة تغيير هربت من مجتمعها وأساءت الظن به .

هوامش الفصل الثاني

١) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٠١.

٢) نفس المرجع ص ٤٦.

٣) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ» (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ص ٢٥٩).

٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٥.

٥) نفس المرجع والصفحة.

٦) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٢.

٧) نفس المرجع ص ٤٥.

٨) انظر حيدر طه: الإخوان والعسكر، قصة الجبهة الإسلامية والسلطة في السودان ص ٦٧.

٩) نفس المرجع ص ٢١٥.

١٠) محمد إقبال: جناح جبريل ص ٧٨.

١١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٥.

١٢) ينسب الكاتب الإسرائيلي «نحمان تال» هذه المقولة للإمام الشهيد حسن البنا. انظر Nahman Tal: The Islamic Movement in Israel بحث منشور في موقع «مركز جافي للدراسات الاستراتيجية» - التابع لجامعة تل أبيب - على الإنترنت (www.tau.ac.il/jcss/links.html) عام ٢٠٠٠.

١٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٢٢.

١٤) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦.

١٥) نفس المرجع ص ٥٤.

١٦) AL-Affendi : Turabi's Revolution p. 65

١٧) Abdelwahab AL-Affendi : Studying my movement: Social Sciences without cynicism (in : International Journal

of Middle Eastern Studies, 23, 1991 p. 85)

١٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ٦٧.

١٩) AL-Affendi : Studying my movement

٢٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٢٢.

٢١) نفس المرجع ص ٦٧.

٢٢) نفس المرجع ص ١٢٣.

٣٢) حول دور عبد الرحمن السعدي انظر رؤيتين مختلفين لدى كل من أحمد كامل: «الإخوان المسلمون، نقاط على الحروف» وصلاح شادي: «حصاد العمر».

٢٤) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢١٦-٢١٧. وحول الأحداث التي يشير إليها النفيسي هنا راجع كتابي صلاح شادي وأحمد كامل المشار إليهما من قبل.

٢٥) نفس المرجع ص ٢١٧.

٢٦) نفس المرجع ص ٢١٢.

٢٧) نفس المرجع ص ٢١٦.

٢٨) نفس المرجع ص ٢٢٨.

٢٩) نفس المرجع ص ٢٢٩.

٣٠) تحدث صلاح شادي عن هذه الأمور وغيرها في كتابه: «حصاد العمر».

٣١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٢٤.

٣٢) نفس المرجع والصفحة.

٣٣) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٢١٠.

٤٣) نفس المرجع ص ١٥٢.

٣٥) نفس المرجع والصفحة.

٣٦) نفس المرجع ص ٧٦.

٣٧) نفس المرجع ص ١٢٧.

٣٨) نفس المرجع ص ٢٠٨.

٣٩) نفس المرجع ص ٢٠٩.

٤٠) حيدر طه: الإخوان والعسكر ص ١٠.

٤١) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٩٠.

٤٢) الترابي: الإيمان أثره في حياة الإنسان ص ١٣٤.

٤٣) نفس المرجع والصفحة.

٤٤) نفس المرجع ص ٣٢٨.

٤٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٨.

٤٦) الترابي: الإيمان أثره في حياة الإنسان ص ١٣٥.

٤٧) نفس المرجع والصفحة.

٤٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٦.

٤٩) نفس المرجع ص ٥٧.

٥٠) نفس المرجع ص ٩٧.

٥١) نفس المرجع ص ٥٧.

٥٢) نفس المرجع ص ٩٨.

٥٣) نفس المرجع ص ٩٤.

٥٤) نفس المرجع ص ٧٧.

٥٥) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨١.

٥٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٦.

٥٧) نفس المرجع والصفحة.

٥٨) نفس المرجع ص ٥١.

٥٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ١٩٩.

٦٠) نفس المرجع ص ١٤٢-١٤٣.

٦١) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٥.

٦٢) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٠.

٦٣) نفس المرجع ص ٤٩.

٦٤) حول مزيد من عرض الاتجاهين المذكورين حول العمق والامتداد، راجع الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٥_٢٦.

٦٥) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤٤.

٦٦) نفس المرجع ص ٢٨_٢٩.

٦٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٥٣.

٦٨) نفس المرجع ص ١٤٧.

٦٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٠.

٧٠) نفس المرجع والصفحة.

٧١) نفس المرجع ص ٧٤.

٧٢) نفس المرجع ص ٥٠.

٧٣) نفس المرجع ص ٢٩.

٧٤) نفس المرجع ص ٦٢.

٧٥) نفس المرجع ص ٤٨.

٧٦) نفس المرجع ص ٥١.

٧٧) نفس المرجع ص ٦٢.

٨٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٢٨.

٧٩) نفس المرجع ص ١٧٠.

٨٠) نفس المرجع ص ١٦١.

٨١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٨.

٨٢) نفس المرجع ص ٣٢.

٨٣) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

٨٤) نفس المرجع ص ٢٤٦.

٨٥) نفس المرجع ص ٢٥٥.

٨٦) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٩١.

٨٧) حول هذا التقسيم انظر: Islami of Pakistan, Political Thought and Political Action p. 146-147 Lt Dr. Kalim Bahadur : The Jamaa

٨٨) انظر: Dr. Bahadur p. 13

٨٩) Oxford Encyclopedia 2/357

٩٠) Dr. Bahadur p. 147

٩١) انظر Dr. Bahadur p. 147

٩٢) انظر: Oxford Encyclopedia 2/356

٩٣) من بحث تقييمي نشرته الجماعة في موقعها على الإنترنت (www.jamaat.org) عام ٢٠٠٠.

٩٤) نفس الموقع والتاريخ.

٩٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ١٤٣.

٩٦) AL-Affendi : Turabi's Revolution p. 112

٩٧) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٦.

٨٩) نفس المرجع ص ٦٣.

٩٩) نفس المرجع ص ٥٨.

١٠٠) نفس المرجع ص ٧٢.

١٠١) نفس المرجع ص ٤٦.

١٠٢) نفس المرجع ص ٦٧.

١٠٣) نفس المرجع ص ٥٦.

١٠٤) AL-Affendi : Turabi's Revolution p. 115

١٠٥) الهاشمي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٢.

١٠٦) Amat Kurz & Nahman Tal: HAMAS, Radical Islam in a national struggle بحث منشور في موقع «مركز جافي للدراسات الاستراتيجية» على الإنترنت (www.tau.ac.il/jcss/links.html) عام ٢٠٠٠.

١٠٧) Nahman Tal: The Islamic Movement in Israel بحث منشور في نفس الموقع والتاريخ.

الفصل الثالث

البنية الهيكلية

فدعْ ترَفَ الغمد، ما للهلالْ
على فخره غيرُ شكل الحسامْ

محمد إقبال

ليست البنية الهيكلية لأي حركة تغيير أمرا ثانويا، بل هي الجسم الذي تودعه الحركة روحها، والشكل الذي يحمل رسالة الحركة ويعبر عنها. والهيكل التنظيمي ـ مهما كانت أهميته ـ يظل وسيلة لا غاية، فهو الإطار الذي يضمن ترشيد طاقات التدين وتسديدها، وتصويبها إلى أهدافها بتناغم وانسجام وفاعلية.

بيد أن الهياكل التنظيمية تحولت إلى غايات في تفكير بعض الحركات الإسلامية التي لا تزال تحكمها نفس البنى الهيكلية منذ سبعين عاما، دون اعتبار للحاجات المتغيرة. وذلك خلل كبير، كنا قد رأينا في الفصل الثاني كيف حذر منه إقبال، في دعوته إلى التجرر من زخرفة الغمد، والتشبث بمضرب السيف.

كما أن الأشكال التنظيمية في تلك الحركات أشكال متخلفة عن مقتضيات الشرع والعصر معا، في بنيتها الهيكلية وفي بنائها القيادي. فلا هي التزمت مبادئ الشرع في الشورى التي تنادي بها، ولا هي احترمت القواعد العلمية في التنظيم التي تفتق عنها العقل البشري والتجربة البشرية في العصر الحديث. وقد نعى الترابي هذا المنحى، فقال: «إن الحركات الإسلامية ـ حتى في أشكال تنظيمها ـ لا تضرب نموذجا صادقا للإسلام، فمثلا تجد أن القيادة غير شورية، أو تجدها شورى شبه وراثية، وتجد علاقات المناصحة والمناصرة لا تمثل نموذجا للدولة الإسلامية التي يريدونها. ولو أنهم نقلوا الصورة التي تقوم عليها جماعتهم إلى المجتمع، لكانت صورة شائهة للإسلام»[1].

ونظرا لأن الحركة الإسلامية في السودان لم تنطلق من فراغ، وإنما

بنت على التراث التنظيمي الذي اكتسبه الإخوان في مصر والجماعة الإسلامية في باكستان - كما أوضحنا في الحديث عن مصادر فكرها التنظيمي - فقد يكون من المفيد للمتأمل في تجربتها التنظيمية أن يلقي نظرة على الهيكل التنظيمي لكل من «الإخوان» و«الجماعة»، حتى يدرك جوانب الاستفادة والاقتباس، ومواطن الاستدراك والتجديد لدى الحركة السودانية، ويفهم جذور القصور لدى الحركات الإسلامية التي اكتفت بتقليد تلك التجارب الأولى دون مساءلة أو نقد، ووقفت عند حدودها دون تجاوز أو طموح.

في البدء كان «الإخوان» و«الجماعة»..

يستمد العمل الإسلامي المعاصر فكرة العمل الجماعي المنظم من تجربة الإخوان المسلمين في مصر بقيادة الإمام الشهيد حسن البنا، والجماعة الإسلامية في باكستان بقيادة العلامة أبي الأعلى المودودي. ولقد كان للإخوان المصريين الأثر الأعظم في هذا المضمار، لأسباب عديدة أهمها:

- أنهم السابقون إلى تقديم فكرة العمل الحركي المنظم: فقد تأسس تنظيمهم عام ١٩٢٨، بينما تأخر تأسيس الجماعة إلى عام ١٩٤١.

- أن تجربتهم وصلت إلى الآخرين، بفضل ما نشروه من فكرهم، وما كتبه عنهم غيرهم. وقد نقل المهاجرون منهم تلك التجربة إلى كل الآفاق.

- أنهم كانوا أكثر تشبثا من غيرهم بعالمية الحركة الإسلامية، وإن كان ذلك التوجه اتخذ طابعا إلحاقيا سلبيا أحيانا، كما سنرى في الفصل السابع.

- أن التجربة المريرة التي عاشوها تحت الاضطهاد الناصري، والمصابرة التي أبدوها أمام بطش الظلمة، هزت ضمائر المسلمين في كل مكان، وشدتهم إلى دراسة هذه التجربة والاستفادة منها.

ورغم أن الجماعة الإسلامية في باكستان كان لها حظها من الريادة

كذلك، إلا أن بعض العوائق حالت دون تأثير تجربتها التنظيمية على الحركات اللاحقة بشكل مؤثر. ومن هذه العوائق:

- أن المناخ السياسي في باكستان الذي اتسم بحرية نسبية، وشخصية المودودي العلمية المجددة، نحت بالجماعة نحو الاهتمام بالفكر السياسي أكثر من الفكر التنظيمي.

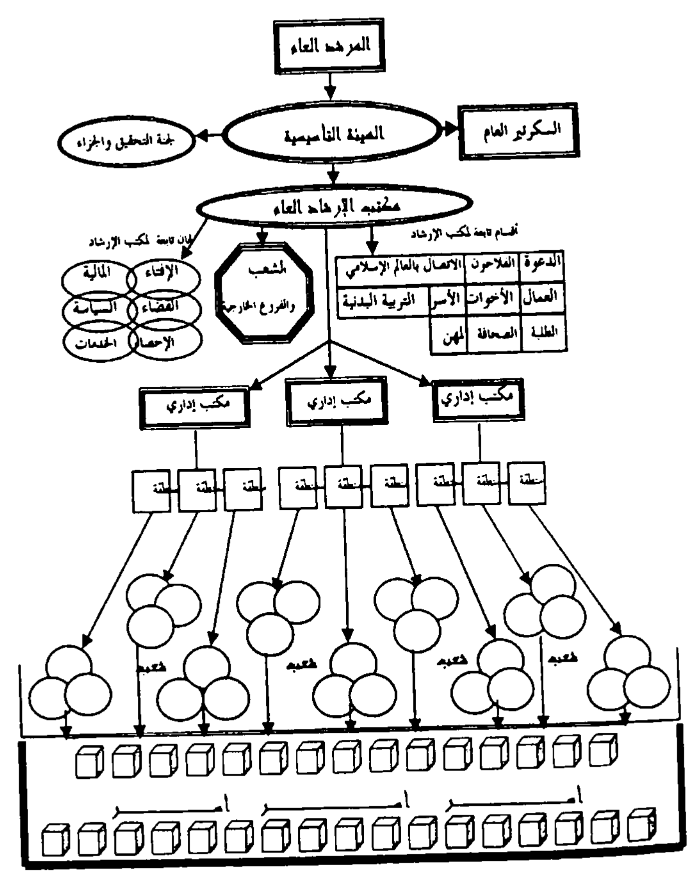
- أن أكثر تراث الحركة مكتوب بالأوردية أو الانكليزية - لا بالعربية - مما شكل حاجزا بينه وبين الحركات الإسلامية في الدول العربية، بل وكثير من المسلمين في العالم.

وهكذا فإن تركيزنا على هاتين الحركتين في المقارنة هنا، يرجع إلى أسباب ثلاثة:

- أهميتهما من حيث الريادة والسبق.
- وآثارهما العظيمة على التجارب التي تلتهما سلبا وإيجابا.
- وبيان أهمية الاستدراك والتجاوز.

البنية الهيكلية لحركة الإخوان بمصر (المخطط: أ)

يقدم المخطط الوارد في الصفحة التالية تصورا إجماليا عن البنية التنظيمية لحركة الإخوان المسلمين بمصر، استنبطناه من النظام الأساسي للحركة الصادر عن جمعيتها العمومية يوم ١٩٤٥/٩/٨ والمعدل يوم ١٩٤٨/١/٣٠ ومن اللائحة الداخلية العامة للحركة الصادرة عن مكتب الإرشاد يوم ١٩٥١/١١/٢.



المخطط (أ): الهيكل التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين بمصر

يتضح من المخطط (أ) أن حركة الإخوان المسلمين في مصر تتألف

من عدد من الهيئات، هي:

ـ **المرشد العام:** «المرشد العام للإخوان المسلمين هو الرئيس الأعلى للهيئة، كما أنه رئيس مكتب الإرشاد العام والهيئة التأسيسية»[٢] «.. ويبايعه الإخوان في الشعب المختلفة عن طريق رؤسائهم، ويجددون بيعتهم معه لأول لقاء يجتمعون به فيه»[٣] و«يقوم المرشد العام بمهمته مدى حياته، ما لم يطرأ سبب يدعو إلى تخليه عنه»[٤].

ـ **الهيئة التأسيسية:** وهي أعلى هيئة في الحركة، ومجلس شوراها، ومرجعيتها من حيث الشرعية القيادية، وتتألف من الأعضاء المبادرين بتأسيس الحركة «من الإخوان الذين سبقوا بالعمل لهذه الدعوة»[٥]. «ولهذه الهيئة أن تقرر في أي اجتماع.. منح بعض الإخوان حق العضوية للهيئة التأسيسية . ويجب أن لا يزيد عدد من يمنحون هذه العضوية على عشرة إخوان في كل عام»[٦]. ولا بأس بالتذكير هنا أن «عدد أعضاء الهيئة التأسيسية عام ١٩٤٨ ـ تاريخ الحل الأول ـ مائة عضو، وفي عام ١٩٥٤ أصبح عدد الأعضاء ١٤٦، بعد فصل أربعة في أحداث الانشقاق عام ١٩٥٣»[٧].

ـ **السكرتير العام:** «السكرتير العام يمثل مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين تمثيلا كاملا في كل المعاملات الرسمية والقضائية والإدارية، إلا في الحالات الخاصة التي يرى المكتب فيها انتداب شخص آخر بقرار قانوني منه»[٨] «مهمة السكرتير العام تنفيذ قرارات مكتب الإرشاد العام، ومراقبة نواحي النشاط وأقسام العمل بالمركز العام، وله أن يستعين بغيره من الأعضاء أو الموظفين، ولكن هو المسؤول أمام المكتب عما يسند إليهم من أعمال. وفي حالة غياب السكرتير العام أو تعذر قيامه بعمله، ينتدب المكتب من بين أعضائه من يحل محله مؤقتا»[٩].

ـ **لجنة التحقيق والجزاء:** «تنتخب الهيئة التأسيسية من بين أعضائها (ومن غير الأعضاء المنتَخبين للمكتب) لجنة مكونة من سبعة أعضاء، ويفضل غير القاهريين، وذوو الإلمام والصلات بالفقه الإسلامي

والإجراءات القانونية، مهمتها تحقيق ما يحال عليها من المرشد العام، أو مكتب الإرشاد، أو الهيئة نفسها، خاصا بما يمس الأعضاء في سلوكهم أو الثقة بهم أو أي أمر آخر. ولهذه اللجنة أن تُوقِع ما تشاء من الجزاءات، حتى الإعفاء من العضوية، على أن تعتمد ذلك من المرشد العام»[١٠].

ـ **مكتب الإرشاد العام:** ويتألف من ثلاثة عشر عضوا ـ بمن فيهم المراقب العام ـ تنتخبهم الهيئة التأسيسية من بين أعضائها لمدة سنتين «ويلاحظ في انتخابهم أن يكون تسعة منهم من إخوان القاهرة، والثلاثة الباقون من بين إخوان الأقاليم»[١١]. «ولمكتب الإرشاد أن يضم لعضويته عددا من أعضاء الهيئة التأسيسية من ذوي الكفاءة والمؤهلات والسبق في الدعوة، على أن لا يزيد عدد هؤلاء عن ثلاثة أعضاء»[١٢].

ـ **الأقسام واللجان:** وهي هيئات مركزية متخصصة تابعة لمكتب الإرشاد العام يؤلفها المكتب «من بين أعضائه أو من بين أعضاء الجماعة العاملين»[١٣] وهي «تخضع له وتتبعه، ومقرها المركز العام»[١٤]. «وتعرض أعمال الأقسام واللجان على المرشد العام، أو على المكتب إذا رأى المرشد ذلك أو رآه المكتب»[١٥]. «ويعين مكتب الإرشاد رؤساء الأقسام واللجان.. »[١٦].

ـ **الشعب والفروع الخارجية:** «للمركز العام أن ينشئ للهيئة شعبا وفروعا في البلاد العربية والإسلامية وغيرها، مع ملاحظة الأوضاع والظروف الخاصة. وتحدد الصلة بينه وبينها بلوائح وقرارات في مؤتمرات جامعة تضم ممثليه وممثلي هذه الشعب»[١٧] (انظر تحليل هذه النقطة ضمن الحديث عن العلاقة بين الحركات الإسلامية في الفصل السابع).

ـ **الأسر:** وهي أصغر الوحدات التنظيمية في الحركة «بحيث لا يزيد عدد الأسرة عن خمسة يُختار أحدهم نقيبا للأسرة»[١٨]. فالأسرة هي اللبنة الأولى في البناء الحركي العام.

ـ **الشعب:** «وهي أصغر الوحدات الإدارية»[١٩] بحيث «يمكن أن تتكون

شعبة في كل قرية أو بلدة»[٢٠]. وهي تتألف من مجموعة الأسر الموجودة في تلك البلدة. «ويدير شؤون الشعبة مكتب مكون من خمسة أشخاص، أحدهم يختاره المركز العام، وهو رئيس الشعبة أو نائبها، والأربعة الباقون تنتخبهم الجمعية العمومية»[٢١].

- **المناطق**: وهي تتألف من مجموع الشعب الواقعة في حدود مركز إداري مصري. ويقود المنطقة «رئيس الشعبة الرئيسية رئيسا .. ويجوز أن يختار المركز العام رئيسا للمنطقة»[٢٢].

- **المكاتب الإدارية**: وهي تتألف من مجموع المناطق الواقعة في حدود أي محافظة من المحافظات المصرية. ويقود المكتب الإداري رئيس الشعبة الرئيسية من بين شعبه «ويجوز أن يختار مكتب الإرشاد من الإخوان العاملين في الأقاليم وغيرها رئيسا للمكتب الإداري، ولو لم يكن رئيس شعبة أو عضوا فيها»[٢٣].

نظرات في هيكل الإخوان بمصر

إن المتأمل في الهيكل التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين بمصر، وفي النصوص المنظمة لشأنها الداخلي على ضوء معايير التقييم التي أبرزناها في المقدمة، يمكن أن يتوصل إلى الملاحظات التالية:

- الإخلال بمبدأ الشرعية القيادية التي تجعل الأعضاء هم أصحاب القرار الأخير في اختيار أجهزة الحركة وقادتها. وكل هيكل تنظيمي لا ينبني على هذا المبدأ، فهو يؤصل الاستبداد والجمود. لقد نص النظام الأساسي على أن الهيئة التأسيسية تتألف «من الإخوان الذين سبقوا بالعمل لهذه الدعوة»[٢٤]. ورغم غموض هذا النص قانونيا، إلا أنه يمكن التغاضي عنه، إذ لا بد من مبادرين في البدء. لكن مكمن الداء يظهر من خلال سكوت النص عن مصدر الشرعية القيادية الدائمة التي أعطاها هؤلاء المؤسسون لأنفسهم، حيث نص النظام الأساسي على أن الهيئة التأسيسية «تعتبر مجلس الشورى العام للإخوان المسلمين، والجمعية

العمومية لمكتب الإرشاد»[٢٥] ولم تشر الوثائق القانونية للإخوان إلى أي نوع من التجديد الانتخابي تخضع له الهيئة. ومن المعروف أن سلطة التأسيس لا تعطي شرعية قيادية دائمة في أي تنظيم يريد لنفسه التوسع والنماء، لكن الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين بمصر منحت نفسها شرعية دائمة، وحرمت أعضاء الحركة غير المؤسسين من أي حق في تغييرها، ومنعتهم من أي حق في المشاركة فيها، إلا ما تتكرم به الهيئة من إلحاق أعضاء جدد إن شاءت. ومن الواضح أن الإخوان المصريين أعطوا عنصر السبق الزمني أولوية على عنصر الكفاءة القيادية، مما أورث الحركة تصلبا داخليا وجمودا واضحا بعد رحيل الإمام المؤسس وشيخوخة الجيل الرائد. وهو أمر حتمي في كل تنظيم يغفل معياري المرونة والاستيعاب في بنائه الداخلي. ولقد كان الإخوان في غنى عن ذلك: فليس كل سابق مؤهلا للقيادة، ولا كل متأخر قاصرا عنها.

- لقد أشارت «الأحكام العامة» الواردة في ختام النظام الأساسي للإخوان المسلمين بمصر إلى أنه «ينعقد كل سنتين مؤتمر عام من رؤساء شعب الإخوان المسلمين، بدعوة من المرشد العام، بمدينة القاهرة، أو بأي مكان آخر يحدده، ويكون الغرض منه التعارف والتفاهم العام في الشؤون المختلفة التي تتصل بالدعوة، واستعراض خطواتها في هذه الفترة»[٢٦]. وكان من المفترض إعطاء هذه المؤتمرات سلطة قانونية تأسيسية، بحيث تكون قادرة على انتخاب قادة الحركة ومحاسبتهم وعزلهم ، لأنها الهيئة العريضة الوحيدة التي تضم ممثلين عن جميع الإخوان في جميع أرجاء الدولة المصرية. لكن قوانين الإخوان - للأسف الشديد - لم تعط هذه المؤتمرات أية قيمة قانونية ملزمة، بل تركتها مجرد حشد «للتعارف والتفاهم العام». وبذلك ظلت السلطة التأسيسية محصورة في أيدي المرشد وزملائه أعضاء الهيئة التأسيسية، وهم ثلة قليلة، لا تمثل أعضاء الحركة، ولا تضمن سير الأمور بالشورى والتداول الحر. ولسنا نقلل من شأن تلك المؤتمرات - التي سنشير إلى بعض ثمراتها فيما بعد - وإنما أردنا بيان الحقيقة المرة المتمثلة في إضاعة

فرصة لبناء شرعية داخلية في الحركة، وهي المعضلة الكبرى في كل مسارها.

- لم يكتف نظام الإخوان بحرمان القاعدة من اختيار القيادة العليا: المرشد العام ومكتب الإرشاد والهيئة التأسيسية، وإنما حرمها من اختيار القادة المحليين: رؤساء الشعب والمناطق والمكاتب الإدارية. فقد نص النظام الأساسي على أن مجلس إدارة كل شعبة يتألف «من رئيس يختاره المركز العام، ووكيلين وسكرتير وأمين صندوق تنتخبهم الجمعية العمومية (المحلية) من بين أعضائها»[٢٧]. وفي الحديث عن المناطق نصت اللائحة الداخلية على أنه «يجوز أن يختار المركز العام رئيسا للمنطقة، أحد أعضاء مجلس إدارة الشعبة الرئيسية، أو المعتبرة كذلك، أو أخا عاملا يرى فيه الكفاية»[٢٨]. ثم جاء دور المكاتب الإدارية، فجاءت اللائحة الداخلية بما هو أكبر من ذلك، حيث نصت على أنه «يجوز أن يختار مكتب الإرشاد من الإخوان العاملين في الأقاليم وغيرها رئيسا للمكتب الإداري، ولو لم يكن رئيس شعبة أو عضوا فيها»[٢٩]. وهكذا انتهى الأمر إلى غايته القصوى، فأصبح من حق مكتب الإرشاد أن يعين رئيسا للمكتب الإداري الإقليمي، حتى ولو لم تكن تربطه أي صلة تنظيمية أو جغرافية بالإقليم. وفي ذلك ما فيه من الإغراق في المركزية، والإخلال بمبدأيْ الشرعية القيادية والحرية الداخلية.

- لقد أراد المؤسسون أن يعوضوا عن حق أعضاء الحركة في الاختيار، من خلال سياسة الإلحاق: فمنحوا الهيئة التأسيسية الحق في ضم عشرة أعضاء إليها سنويا. لكن هذه السياسة لا تحل الإشكال الرئيسي المتعلق بالشرعية القيادية، ولا تضمن ولاء الناس لقادتهم، ولا تترك مجالا للمرونة الداخلية التي تفتح باب الصعود إلى القيادة والنزول منها، بناء على اختيار حر من الأعضاء، لا بناء على رأي القيادة القائمة. والمرونة الداخلية هي التي تضمن لأي تنظيم تجديد شبابه، وتكييف نفسه مع الظروف المتغيرة. أما التنظيم الذي لا يستطيع تغيير نفسه، فهو لن يستطيع تغيير مجتمعه بداهة. وربما اعترض البعض على هذا الطرح

متعللين بأن عملية الإلحاق كافية للتجدد الذاتي، لكن هؤلاء المعترضين ينظرون إلى الأشكال لا إلى المضامين، وإلا فإن الفرق هائل ـ كمًا ونوعا ـ بين اختيار القاعدة لقيادتها وتحكمها في تغييرها، بما يضمن تلاؤمها مع حاجات الحركة.. وبين اختيار القيادة لمن تثق في ولائهم في إطار عملية تثبيت لنفسها، وتوسيع لنفوذها، وترسيخ لبقائها. هذا فضلا عن أن عملية الإلحاق ـ على علاتها ـ غير ملزمة للهيئة، وإنما هي حق لها، ففي وسعها ـ نظريا ـ عدم ضم أحد إلى الأبد.

ـ الخلط بين السلطة التأسيسية والسلطة الرقابية. فالأصل في التنظيمات القائمة على الاختيار الطوعي أن السلطة التأسيسية بيد الأعضاء جميعا، وهي سلاحهم ضد السلطة التنفيذية وضد السلطة الرقابية (مكتب الإرشاد والهيئة التأسيسية في حالتنا) إذا أخلتا بمهمتهما. لكن حركة الإخوان في مصر امتازت بظاهرة فريدة في التنظيمات، وهي أن السلطة التأسيسية والسلطة الرقابية اجتمعتا في أيدي هيئة واحدة، فأدى ذلك إلى خللين: أولهما حرمان الغالبية الساحقة من الأعضاء من حقهم في السلطة التأسيسية: أي في انتخاب القيادة وعزلها، وثانيهما: انعدام الرقابة على السلطة الرقابية، بسد الباب أمام تجديدها. ومن الطريف أن الإخوان المصريين حاولوا التغلب على هذا الخلل الأخير من خلال إعطاء المرشد حق التحفظ على أعضاء الهيئة التأسيسية وتوقيفهم، وهو نقيض ما هو مفترض: لأن الأصل أن الهيئة الرقابية هي التي تتمتع بهذا الحق تجاه السلطة التنفيذية، لا العكس.

ـ من الواضح أن دور الهيئة التأسيسية ظل هامشيا مع ذلك، رغم أنها ضمنت لأعضائها البقاء في مناصبهم مدى حياتهم. فقد انحصر هذا الدور في مهمتين: ما تقوم به لجنة التحقيق والجزاء من مراقبة لسلوك الأعضاء، وانتخاب أعضاء مكتب الإرشاد كل عامين. أما المهمة الأولى فليس لها تأثير جدي على مسيرة العمل في عمومه، وكان المفترض في مجلس شورى الإخوان ـ الهيئة التأسيسية ـ أن يكون له دور أكثر فاعلية في صناعة القرارات الاستراتيجية للحركة، أو تأطيرها والرقابة عليها

على الأقل. كما أن قرارات هيئة التحقيق والجزاء لا بد من اعتمادها لدى المرشد. وأما المهمة الثانية فيقلل من شأنها أن رئيس المكتب ـ المرشد العام ـ يتمتع بسلطة دائمة مدى الحياة. فانتخاب أعضاء المكتب كل عامين لا يضمن تجديدا جوهريا في مضمون السلطة التنفيذية أو تعديلا أساسيا في مسارها، ما دام المرشد الذي هو رأس هذه السلطة في مكانه، وهو رئيس الهيئة التأسيسية نفسها. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الهيئة لا تجتمع في الحالات العادية إلا مرة واحدة في السنة، وهو أمر يجعل رقابتها على شؤون الحركة قاصرا، نظرا لعدم المتابعة. وسنرى كيف حاولت الجماعة الإسلامية في باكستان التغلب على ذلك من خلال فكرة إنشاء «مجلس العمل»، فصنعت مشكلة أكبر من المشكلة القائمة.

ـ إن صلاحيات المرشد العام تجاوزت كل حدود معقولة. فالمرشد أولا «يقوم بمهمته مدى حياته»، وهذا خلل كبير في الهيكل التنظيمي للإخوان، قضى على كل إمكانية للتجدد الذاتي. وهو ـ ثانيا ـ يتمتع بسلطة وصلاحيات يعسر حصرها: فهو «الرئيس العام للهيئة، ولمكتب الإرشاد، وللهيئة التأسيسية» كما أسلفنا، ومن حقه نقض قرارات لجنة التحقيق والجزاء[٣٠] وتوقيف أعضاء الهيئة التأسيسية[٣١]. وهنالك صلاحيات ممنوحة للمركز العام. وليس واضحا ما المراد بـ«المركز العام» هنا: هل هو المرشد العام أم مكتب الإرشاد. من هذه الصلاحيات: نقض قرارات الجمعيات العمومية المحلية[٣٢] وتعيين رؤساء الشعب والمناطق والمكاتب الإدارية وإعفاؤهم من مهامهم[٣٣]. ولا شك أن تراكم هذه الصلاحيات يظلم القاعدة لأنه يخل بمبدأ توزيع السلطة وتوازنها، ويظلم القيادة لأنه يستنزف طاقتها، ويشتت اهتمامها .

ـ يتسم الهيكل التنظيمي للإخوان بمركزية شديدة. ويكفي أن ينظر القارئ إلى صلاحيات المرشد العام ليدرك ذلك: إذ تتبع لمكتب الإرشاد الذي يرأسه عشرة أقسام، وست لجان، وعدد غير محصور من الشعب والفروع في الخارج. كما أنه يشرف إشرافا مباشرا على فروع الحركة داخل المحافظات المصرية ـ إذ هي مجرد امتداد إداري له ـ وقد بلغ عدد

المنتسبين حوالي المليون شخص قبيل اغتيال الإمام حسن البنا عام ١٩٤٩م. وكأنما لم تجد الحركة المصرية هذه الصلاحيات كافية للمرشد العام، فمنحته رئاسة الهيئة عامة، ورئاسة الهيئة التأسيسية. لا شك أن ديناميكية الإمام الشهيد، وثقة الناس فيه، وحبهم له، قد سهلت الأمور بعض الشيء، لكن إدارته المباشرة لهذه الهيئات والأقسام واللجان والفروع والشعب غير ممكنة عمليا إلا بالإخلال بالمهمة الأصلية للقيادة. كما أن أي بناء تأسس على المواهب الشخصية للقائد، لا على الاطراد المؤسسي للتنظيم، مآله الانقطاع والسقوط. ويبدو أن الخلل هنا نابع من أمرين: أولهما نقص في تصور مهمة القيادة العامة في التنظيمات، إذ المهمة الأصلية لأي قيادة عامة ليست الإدارة المباشرة للأمور الصغيرة، وإنما هي التخطيط الاستراتيجي والإشراف العام (انظر الفصل الرابع). والثاني: قصور في النظر إلى الامتداد الزماني، وما انبنى عليه من تركيز على اللحظة الحاضرة وإهمال المستقبل. وربما كان هذا هو السبب فيما امتازت به حركة الإخوان في مصر والحركات السائرة على نهجها التنظيمي من حسن أداء في التربية الفردية ـ في جوانبها الأخلاقية والمبدئية ـ مع القصور في الرؤية الاستراتيجية العامة المتعلقة بحسم المعركة.

ـ يشتمل الهيكل الحركي للإخوان على إخلال خطير بمبدأ التوازن بين السلطات، حيث طغت السلطة التنفيذية ـ ممثلة في شخص المرشد العام ـ على السلطتين التأسيسية والرقابية، بينما يقتضي التوازن أن تكون التأسيسية قادرة على محاسبة الرقابية، والرقابية قادرة على محاسبة التنفيذية. ومرد الخلل هنا هو أن رئيس السلطة التنفيذية (المرشد العام) هو نفسه رئيس السلطتين الرقابية والتأسيسية، مما يعني عمليا اجتماع السلطات الثلاث في يده، بحيث أصبح خصما وحكما وشاهدا في ذات الوقت. وقد أدى ذلك إلى تحول كل الأجهزة القيادية إلى ملحقات بمكتب المرشد العام في الواقع العملي، وإن حملت كل منها اسما مختلفا يوحي بغير ذلك. وكأن النص على بقاء المرشد في منصبه مدى الحياة غير كاف

في ضمان ذلك المنصب لمتقلده. هنا يكمن الخلل

وربَّ سائل يتساءل: إذا كان البناء الهيكلي للإخوان في مصر يشتمل على كل هذه المساوئ، فكيف نجحت الحركة ـ أيام الإمام الشهيد البنا ـ في أن تصبح قوة فاعلة، لها حيويتها المحلية، وجاذبيتها الخارجية؟ والجواب أن ذلك يرجع إلى شخصية حسن البنا أكثر من رجوعه إلى البناء التنظيمي والقوانين المتحكمة، فقد كان حسن البنا يحب المشاورة، ويحرص على المشاركة، ولذلك «حاول ـ ما أمكنه ـ عدم التدخل في كل صغيرة وكبيرة من مجريات التنظيم والجماعة، وأوكل ذلك إلى القيادات والمواقع المعينة»[٣٤]. وكان من أمارات ذلك ـ كما لاحظ النفيسي بحق ـ حرص البنا على دعوة الحركة إلى تلك المؤتمرات العامة التي أشرنا إليها من قبل، للتشاور وتبادل الرأي حول أمرها، إذ «حرص البنا أشد الحرص على انعقاد المؤتمرات العامة للجماعة، فانعقد الأول في مايو ١٩٣٣ والثاني في أواخر نفس العام، والثالث في مارس ١٩٣٥، والرابع ١٩٣٧، والخامس يناير ١٩٣٩. لقد كان لهذه المؤتمرات أثرها الكبير في تكريس الشورية، وتبادل الرأي، والمراجعات الإدارية والتنظيمية والسياسية للقرارات، وكانت فرصة كبيرة وهامة لتحسس نبض الجماعة قيادة وقاعدة. وكانت تمثل في هذه المؤتمرات كل الهيئات الإدارية للجماعة، ابتداء من مكتب الإرشاد، مرورا بمجلس الشورى العام الذي يتكون من نواب المناطق ونواب الفروع ومجالس الشورى المركزية ومؤتمرات المناطق وفرق الرحلات. لا شك أن لهذه المؤتمرات فائدتها العظيمة في تقوية القناعة العامة ضمن الجماعات بقراراتها وبوحدتها الفكرية والمنهجية في التعامل مع القضايا المطروحة في الساحة»[٣٥]. لكن المشكلة تكمن في أن قيادة الإمام حسن البنا كانت دائما أحسن من قوانينه، ولذلك لم يحول هذه الإجراءات والمؤتمرات إلى قانون ونظام يضبط أمر الجماعة، وإنما كانت تلك المؤتمرات لقاء عاما «للتعارف والتفاهم العام» كما نص النظام الأساسي، وللمشاورات غير الملزمة. ولم يمنح البنا للمؤتمرات أية صفة قانونية، وهو أمر غريب حقا، كما ذكرنا

من قبل. ولذلك اختفت تلك المؤتمرات فيما بعد، وتلاشت روح المشاركة تقريبا مع رحيل البنا. «ومن يدرس المراحل التي عاشتها الجماعة بعد مقتل البنا رحمه الله (١٩٤٩/٢/١٢) يلحظ غياب هذه المؤتمرات العامة، ليس في مصر فقط، بل حتى في تنظيمات الإخوان في الأقطار الأخرى (سورية ـ اليمن ـ ليبيا ـ الجزائر). نزيد فنقول: إن غياب هذه المؤتمرات العامة في تنظيمات الإخوان في معظم الأقطار التي تشكلت فيها هذه التنظيمات، ساهم في خلخلة مراقبة القاعدة لقرارات وسياسات القيادة، بل أدى لوصول الكثير من العناصر التي تفتقر للأهلية والشرعية إلى سدتها»[٣٦].

لقد كان لتنظيم تلك المؤتمرات دور أساسي في فاعلية الحركة وحيويتها أيام الإمام البنا والعكس بالعكس، كما لاحظ الدكتور النفيسي في قوله: «يمكن القول إن فترة المرشد العام الأول للجماعة، ومؤسسها حسن البنا رحمه الله ـ والذي تولى مسؤولية قيادة الجماعة منذ مارس ١٩٢٨حتى فبراير ١٩٤٩ (٢١ سنة)..كانت فترة الفعل والتأثير، نظرا لأن أغلب فاعلياتها ومبادراتها كانت تعكس حركة في طور الصعود. واستطاع البنا ـ بسعته النفسية والشخصية ـ أن يثبت في تاريخ الجماعة بعض الأعراف والأصول التنظيمية والإدارية الإيجابية، منها ظاهرة تنظيم المؤتمرات العامة التي عقدت تحت إشرافه الشخصي ومتابعته النشطة. لقد حرص البنا على اشتراك كل الهيئات الإدارية في الجماعة في هذه المؤتمرات، وكانت الأعداد التي تحضر هذه المؤتمرات كبيرة، والنقاشات والحوارات في اللجان المتخصصة تفصيلية. وفي ذلك فائدة كبيرة لرص صفوف الجماعة عبر «إسمنت» الحوار والنقاش، وليس عبر الفرمانات (=القرارات) الفوقية، كما يحصل حاليا في الجماعة نفسها»[٣٧].

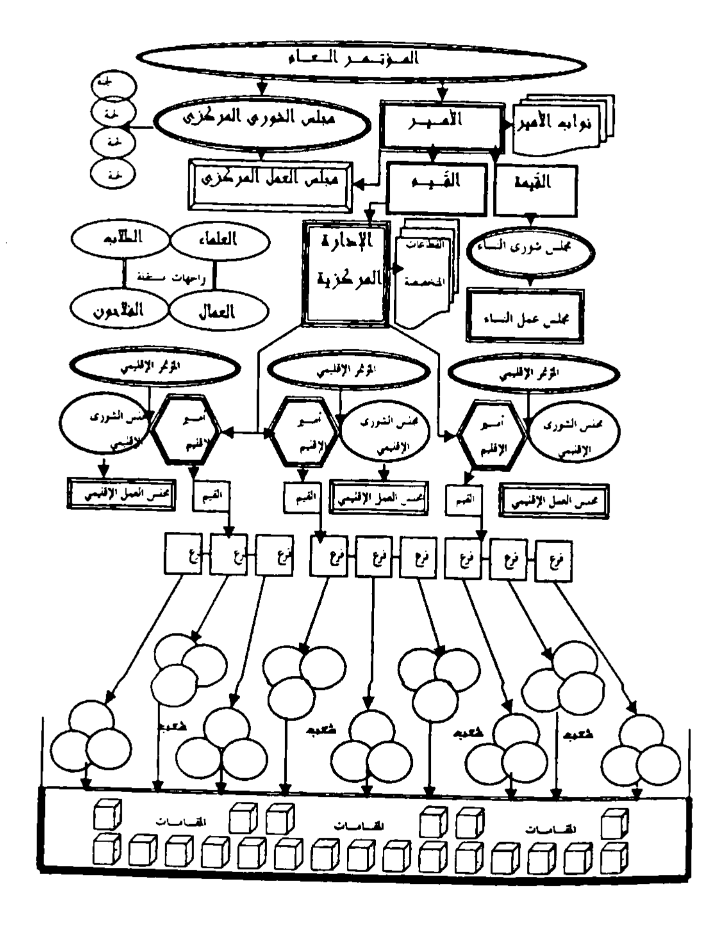
لقد غابت السلطة التأسيسية من تفكير الإخوان في مصر، وبغياب الأساس كان البناء مهلهلا ضعيفا، وهنا موطن الداء وأصل الخلل.

ولا بأس بتذكير القارئ الكريم أن قيادة الإخوان في مصر لم تلتزم

بهذه القوانين - رغم الفجوات الخطيرة فيها - بل تجاوزتها في أغلب مراحل تاريخها، خصوصا في مجال البناء القيادي. فإذا كانت قيادة البنا أحسن من قوانينه، فإن القادة الذين خلفوه قصروا في الالتزام بتلك القوانين على علاتها، وهو أمر نرجئ القول فيه إلى الفصل القادم.

البنية الهيكلية للجماعة في باكستان (المخطط ب)

نحاول في الصفحة التالية رسم تخطيط للهيكل التنظيمي الذي اعتمدته الجماعة الإسلامية في باكستان، كما يمكن استنباطه من خلال المعلومات الواردة في كتاب الدكتور كليم باهادور: «الجماعة الإسلامية في باكستان، فكرها ونشاطها السياسي»[٣٨] وكتاب عساف حسين: «الحركات الإسلامية في مصر وباكستان وإيران»[٣٩]، ثم في موقع الجماعة على الإنترنت[٤٠]، مع الاستعانة بمواد من دستور الجماعة «دستور جماعت إسلامي باكستان» المنشور في «لاهور» عام ١٩٩٠ باللغة الأوردية. وقد تكرم بعض الإخوة الباكستانيين بمساعدتنا على فهم أقسام منه.



المخطط (ب): الهيكل التنظيمي للجماعة الإسلامية في باكستان

يتضح من المخطط (ب) أن الجماعة الإسلامية في باكستان تتألف من الهيئات التالية:

- **الأمير:** وهو رأس الجماعة وقائدها الأعلى، ينتخبه أعضاء الجماعة المنتظمون (الأركان) انتخابا مباشرا، لولاية مدتها خمس سنوات قابلة للتجديد عددا من المرات غير محصور.

- **نواب الأمير:** يعينهم الأمير من ضمن أعضاء مجلس الشورى المركزي، ويتولى كل منهم الإشراف على أحد القطاعات المتخصصة.

- **مجلس الشورى المركزي:** عدده الحالي ٧٠ عضوا، ينتخبهم أعضاء الحركة المنتظمون انتخابا مباشرا، وهو يجتمع كل سنة مرة أو مرتين (حسب الحاجة) لمراجعة المسار العام للجماعة، والمصادقة على خطة التوجه العام. وتتبع لمجلس الشورى المركزي عدة لجان متخصصة في مختلف الشؤون، مهمتها تزويد المجلس بالمعلومات، والتحضير لقراراته.

- **مجلس العمل المركزي:** عدده الحالي ١٥ عضوا، يعينهم الأمير من ضمن أعضاء مجلس الشورى المركزي، ومهمته هي الرقابة على الأمير وسلطته التنفيذية نيابة عن مجلس الشورى في الفترات الفاصلة بين اجتماعاته.

- **القيم:** يعينه الأمير، وهو المسؤول عن تسيير الشؤون اليومية للحركة من الناحية الإدارية .فهو المكافئ لمنصب السكرتير العام في تنظيم الإخوان بمصر. كما أنه يشرف على القطاعات المتخصصة بالتعاون مع نواب الأمير.

- **القيِمة:** هي المسؤولة الأولى عن تنظيم الأخوات (حَلْقَتْ خَوَاتِينْ) التابع للجماعة، يعينها الأمير بالتشاور مع الأعضاء المنتظمات في التنظيم النسوي، وهو منفصل في هيكله عن التنظيم العام.

- **مجلس شورى النساء:** هو المعادل النسوي لمجلس الشورى المركزي، ومهمته الرقابة على السلطة التنفيذية في التنظيم النسوي،

والمصادقة على خططه العامة.

- **مجلس عمل النساء:** وهو المراقب على عمل القيمة، ومن يتبعها من العاملات التنفيذيات في التنظيم النسوي، نيابة عن مجلس شورى النساء.

- **الإدارة المركزية:** وهي الجهاز المسير لشؤون الحركة اليومية تحت إشراف القيم. وتضم قطاعات تشمل: (المالية / العمال / التكوين / الخدمة الاجتماعية / التنظيم / الانتخابات / الشؤون البرلمانية / العلاقات بالصحافة / الشؤون العامة / المؤسسات الشرعية) وكل من هذه القطاعات يرأسه «ناظم» يعينه الأمير، ويراقب عليه أحد نواب الأمير.

- **الواجهات المستقلة:** وهي تشمل اتحادات العلماء والعمال والطلاب والفلاحين التي ترتبط بالجماعة برباط الفكر والتنسيق العام، دون أن تكون تابعة لها تبعية إدارية مباشرة.

- **المؤتمرات الإقليمية:** وهي تتألف من أعضاء الجماعة المنتظمين في الإقليم، أو من ينتخبونه لتمثيلهم. وهي التي تتولى انتخاب أمراء الأقاليم، ومجالس الشورى الإقليمية.

- **مجالس الشورى الإقليمية:** وهي صورة مصغرة لمجلس الشورى المركزي، وتقوم بنفس وظيفته تجاه السلطة التنفيذية الإقليمية.

- **مجالس العمل الإقليمية:** وهي صورة مصغرة لمجلس العمل المركزي، وتقوم بنفس وظيفته تجاه أمير الإقليم.

- **قيم الإقليم:** وهو المسؤول عن الشؤون الإدارية اليومية للجماعة في إقليمه، وهو يستمد سلطته من أمير الإقليم.

- **المقامات:** وهي أصغر الوحدات الإدارية في الجماعة. ويتألف المقام من عضوين فأكثر من أعضاء الجماعة، وهو إطار لتربية الأعضاء وتكوينهم.

- **الشعب:** وهي مجموع المقامات الموجودة في أي بلدة باكستانية.

ودورها هو التنسيق بين المقامات التابعة لها، وبين القيادة الأعلى منها.

- **الفروع**: وهي حاصل الشعب في مركز إداري باكستاني، أو مدينة كبرى. وهو السلطة الوسيطة بين الشعب وبين إمارة الإقليم.

نظرات في هيكل الجماعة بباكستان

يشتمل هيكل الجماعة الإسلامية في باكستان على عدد من الأمور الإيجابية ـ لم نجدها في الهيكل التنظيمي للإخوان المصريين ـ يحسن التنويه بها، قبل التعريج على جوانب القصور فيه:

- وضوح مبدأ السلطة التأسيسية: فالقيادة التنفيذية والرقابية في الجماعة ينتخبها الأعضاء. والإقرار بذلك ـ ولو نظريا ـ يحافظ على ولاء الأعضاء للجماعة، وإيمانهم بمسيرتها، ويغلق الباب أمام الجمود والاستبداد.

- مقدار لا بأس به من الحرية الداخلية، ناتج عن اللامركزية في العمل. ومن شأن اللامركزية أن تحرر القيادة العامة من الاهتمامات الصغيرة، وتمكنها من النظر العام في مستقبل العمل، وتضع الهيئات الدنيا من التنظيم أمام مسؤولياتها دون لبس.

- التحديد الزمني لفترة ولاية الأمير وغيره من القادة. وهو أمر يضمن للقاعدة الاحتفاظ بخيار تغيير قادتها، إذا تبين أنهم لم يعودوا مناسبين، لسبب أو لآخر.

ويبدو أن الجماعة قد أدخلت إصلاحات في هيكلها لم تكن موجودة أيام التأسيس. إذ تشير بعض المصادر إلى أن المودودي تم انتخابه في البداية أميرا مدى الحياة، كما أن الجماعة في أول عهدها كانت متشددة في قبول عضوية النساء، فلا تقبل منهن إلا المتزوجات[٤١].

لكن هذه الجوانب المضيئة ظلت ـ إلى عهد قريب ـ مكاسب نظرية محضة، إذ شوش عليها أمران، أخلا بسلامة البناء الحركي، وشلا قابليته للنماء وحسن الأداء:

ـ أولهما هو لب الأزمة التي عاشتها الجماعة خلال العقود الماضية، ولم تدرك أبعادها السلبية إلا في السنوات الأخيرة. ألا وهو عجزها عن التوفيق بين منهج الكم ومنهج الكيف، وكنا تناولنا هذا الأمر في الفصل الثاني من وجهة سياسية، ولا بأس بالتطرق إلى آثاره التنظيمية هنا. لقد أشرنا في الفصل الثاني إلى أن منهج التشدد في الانتقاء الذي اعتمدته الجماعة من خلال التمييز الصارم بين «الأركان» و«المتفقين» أدى إلى حرمان الجماعة من التحول إلى قوة سياسية فاعلة باعتراف الجماعة ذاتها. لكن الأمر لم يقتصر على ذلك، بل تجاوزه إلى تجميد المرونة الداخلية في هيكل الحركة، وشل إمكانيات التغيير القيادي الموجودة ـ نظريا ـ في نظامها. ذلك أن «عددا وافرا من العاملين في الجماعة الذين يتولون معظم أعمالها محرومون من حق التصويت على القرارات الأساسية المؤثرة في سياسات الجماعة وإجراءاتها، بحكم كونهم مناصرين (متفقين) فقط، وليسوا أعضاء بالكامل (أركانا)»[٤٢]. وهنا دخل الخلل إلى مبدأ الشرعية القيادية: حيث من حق ستة آلاف أن يختاروا القيادة ويحتكروا سلطة القرار من بين ثلث مليون شخص. وحيث إن القيادة هي المتحكمة في قبول طلبات العضوية الكاملة أو رفضها، فإن ذلك يزيد من تصلب الهياكل القائمة أمام التغيير القاعدي، مما شل الجماعة، وقضى على نموها. ولا شك أن الأمر هنا أخف من حال حركة الإخوان بمصر، حيث احتكر أقل من مائتي شخص)أعضاء الهيئة التأسيسية) حق اختيار القيادة، في حركة بلغ أعضاؤها ومناصروها المليون. لكنه يظل عائقا أساسيا أمام انطلاق الجماعة وحيويتها.

ـ والثاني تداخل السلطة التنفيذية والرقابية. فقد منح دستور الجماعة الأمير حق تعيين أعضاء «مجلس العمل» الذي يتولى الرقابة عليه وعلى مساعديه من القادة التنفيذيين. وبذلك أصبح الأمير هو الخصم والحكم !! وذلك إخلال كبير بمبدأ التوازن بين السلطات، الذي يعصم من الاستبداد بالقرار والانفراد بالأمر. وكان الحل المنطقي لعدم إمكان اجتماع السلطة الرقابية الأصلية (مجلس الشورى المركزي) بشكل دائم،

أن يختار المجلس نفسه من بين أعضائه "مجلس عمل» في شكل لجنة مصغرة، تتولى الرقابة الدائمة على عمل الأجهزة التنفيذية نيابة عن مجلس الشورى. وربما جادل البعض بأن الأمير ما دام يعين «مجلس العمل» من بين أعضاء مجلس الشورى، فلا فرق بين الصيغتين. والواقع أن الفرق يظل كبيرا: إذ أن أي أمير حصل على ثقة الجماعة في مؤتمرها العام، قادر عل العثور على ١٥ عضوا من أصل ٧٠ من حاشيته داخل مجلس الشورى، وتعيينهم أعضاء في «مجلس العمل» الذي سيتولى الرقابة عليه !! وما أبعد ذلك من مجلس مصغر، اختاره مجلس الشورى دون تدخل من الأمير نفسه. والخلاصة أن «الجماعة» حاولت التغلب على إشكال إجرائي بسيط - هو تعذر انعقاد مجلس الشورى باستمرار - فارتكبت خطأ مبدئيا، يؤثر على أداء القيادة كلها، حين يسمح بالتداخل بين سلطتين، يقتضي التوازن داخل الأجهزة استقلال كل منهما عن الأخرى.

البنية الهيكلية للحركة الإسلامية في السودان (المخطط ج)

بعد النظر في الهيكل التنظيمي لكل من الإخوان في مصر والجماعة في باكستان، نرسم الهيكل التنظيمي للحركة الإسلامية في السودان، كما يمكن استنباطه من دستور الحركة الصادر عن مؤتمرها العام سنة ١٩٨٢، ومن المصادر الأخرى التي اعتمدناها في هذه الدراسة. ولا بد من التذكير هنا أن رسم مخطط لهيكل الحركة السودانية ليس بالسهولة التي نجدها في الحركات الأخرى، لأن الهيكل يتغير باستمرار، طبقا للتغييرات في دستور الحركة، وتكيفاتها مع واقعها السياسي والاجتماعي. فقد أصدرت الحركة خلال ثلاثين عاما أربعة دساتير مختلفة[٤٣]. وكانت قيادة الحركة واعية بضرورة التغيير والتطوير في الشكل، كما عبر عنه الترابي بقوله: «ما ينبغي للوضع القائم للشكل أن يسجنك عن التطور، وما ينبغي لبنيتك الراهنة أن تسجنك عنه»[٤٤]. ثم وصف مساوئ الجمود في هذا

السبيل، وآثاره السيئة على بعض الحركات الإسلامية بقوله: «الحركات الإسلامية تتقدم في مجاهداتها، ولكن تنظيمها يظل متخلفا باستمرار . فتجد التنظيم بسيطا ساذجا يحتكر كل شيء، ويحتكر الرئيس داخله كل شيء، بعيدا عن توزيع الاختصاصات والمسؤوليات، والتوثيق والتخطيط»[٤٥].

لكننا سنركز في المخطط الآتي على الخطوط الثابتة، والأشكال الأخيرة التي كانت آخر اجتهاد الحركة في هذا المضمار. وقبل النظر في المخطط أيضا، لا بأس أن نعرض المبادئ التنظيمية التي قررت الحركة اعتمادها في تكوين أجهزتها. هذه المبادئ، كما نص عليها دستور الحركة، هي:

- «ارتباط إنشاء الجهاز التنظيمي بغرض محدد تسعى الجماعة لتحقيقه، وفقا لبرامجها المرحلية تخطيطا وتنفيذا.

- التخصص في إطار مفهوم الشمول، بما يحقق أقصى درجات الكفاية، ويضمن توسيع دائرة المشاركة.

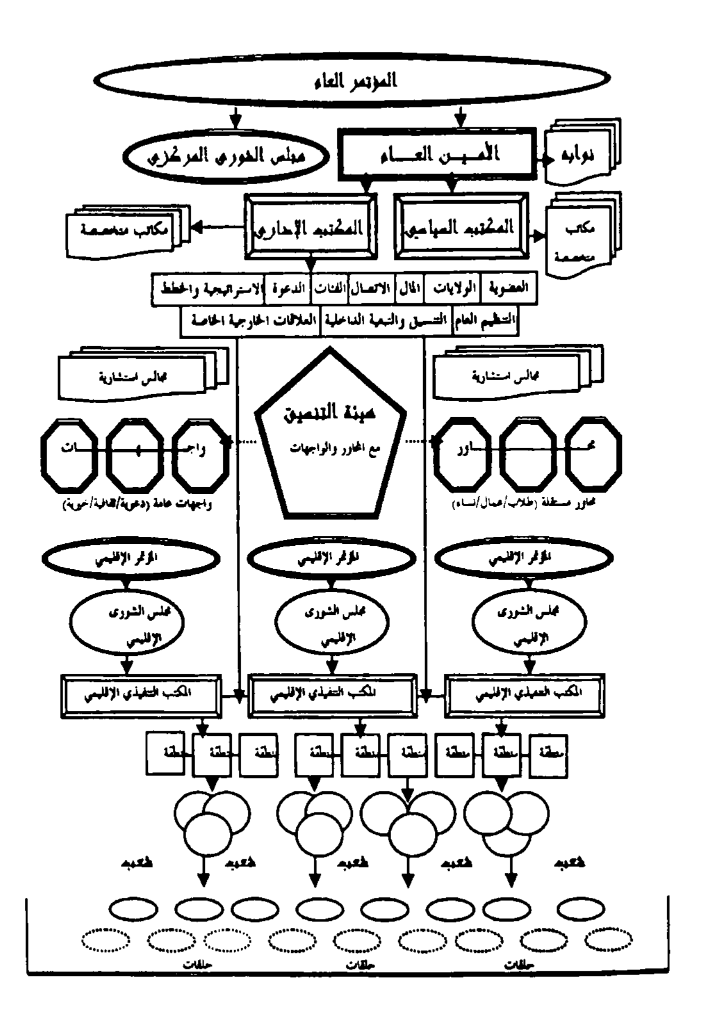
- مراعاة تجمعات أفراد الجماعة وانتشارهم وأحوالهم، تربية لهم على تحمل المسؤولية، ووصلا لهم بتيار الجماعة العام، وتأمينا لحركتهم في وجه الطوارئ والشدة.

- البساطة في التكوين، بما يتيح للأجهزة المرونة، وسهولة الوصل بين القيادة والقاعدة، والفاعلية في تحقيق أغراضها.

- مراجعة الأجهزة وتطويرها، تفاعلا مع تنوع برامج الجماعة وتجاربها»[٤٦].

والمراد بالبساطة في الفقرة الثالثة نقيض التعقيد، لا نقيض التركيب، إذ التركيب سمة من سمات الحركة السودانية - كما سنرى فيما بعد - بل خاصية من خصائص أي تنظيم ناجح، كما رأينا في المقدمة.

والآن لنتأمل المخطط في الصفحة الموالية:



المخطط (ج): الهيكل التنظيمي للحركة الإسلامية في السودان

يتضح من المخطط (ج) أن البنية الهيكلية للحركة الإسلامية في السودان تتألف من أربع هيئات قيادية، ومن بعض الهيئات الأخرى. أما الهيئات القيادية فهي:

أولا: المؤتمر العام

- «يتكون المؤتمر العام بالتمثيل النسبي لأعضاء الجماعة في كل الشعب والمناطق والأقاليم، مع مراعاة التخصصات المهنية والفئوية وفق لائحة يضعها مجلس الشورى.

- ينعقد المؤتمر العام مرة كل أربع سنوات، أو بدعوة من مجلس الشورى، أو المكتب التنفيذي.

- يمثل المؤتمر العام عند انعقاده السلطة الأعلى في تنظيم الجماعة، وتكون قراراته ملزمة لكافة أجهزة التنظيم وأعضائه.

- يبحث المؤتمر العام عند انعقاد دورته نشاط الجماعة في السنوات الأربع الماضية، على ضوء تقرير مكتوب يقدمه الأمين العام، كما له أن ينظر في موجهات السياسة العامة للجماعة في دورتها المقبلة.

- يختص المؤتمر العام بانتخاب مجلس الشورى والأمين العام، وبصلاحية تعديل الدستور بأغلبية الثلثين»[٤٧].

ثانيا: مجلس الشورى المركزي

- «يتكون مجلس الشورى من ستين عضوا: أربعين منهم عن طريق الانتخاب المباشر في المؤتمر العام، وعشرين بالانتخاب التكميلي داخل مجلس الشورى، وتكون دورته أربع سنوات.

- يكون مجلس الشورى السلطة العليا في التنظيم بعد المؤتمر العام،

وله صلاحية إجازة خطط الجماعة وسياساتها ولوائحها، وتكوين المكتب التنفيذي.

- تؤول لمجلس الشورى بعد انفضاض المؤتمر العام سلطة مراجعة توصيات المؤتمر العام، إذا اقتضت الضرورة ذلك. وفي حالة تعذر انعقاد المؤتمر العام، يتولى المجلس سلطات المؤتمر العام الواردة في المادة[٥٨] الفقرة هـ (=الأخيرة من صلاحيات المؤتمر).

- يحاسب مجلس الشورى الأمين العام والمكتب التنفيذي على أداء أجهزة التنظيم، بناء على تقرير سنوي يقدمه الأمين العام.

- يجوز لمجلس الشورى حجب الثقة عن الأمين العام بأغلبية ثلثي الأعضاء، أو عن أي من أعضاء المكتب التنفيذي بأغلبية بسيطة، وبناء على اقتراح يقدمه عشرة من أعضاء المجلس»[٤٨].

فمجلس الشورى - إذن - هو «الجهاز القائم مقام المؤتمر في فترته، يجيز الخطط والبرامج والموازنات، ويحاسب مَن دونه، وينتخب، ويملك عليهم سلطة في سياستهم، بل في أصل ولايتهم»[٤٩].

ولمجلس الشورى سلطة خاصة في مجال العلاقات والتحالفات السياسية. حيث رأت الحركة أن لا تترك ذلك الأمر لتقدير القيادة التنفيذية، نظرا لخطورته. وقد نص دستور الجماعة على أنه :«يختص مجلس الشورى بالتقرير في الشؤون التالية:

- الدخول في الحكم، أو تأييد النظام الحاكم أو معارضته.
- التحالف أو فض التحالفات مع القوى السياسية المختلفة.
- التنسيق أو التعاون مع أي حركة أو جهة رسمية خارج السودان، أو العدول عن ذلك.
- إنشاء علاقة عضوية مع أي حركة إسلامية»[٥٠].

ثالثا: الأمين العام

- «ينتخب المؤتمر العام أمينا عاما للجماعة من بين ثلاثة مرشحين

يرشحهم مجلس الشورى، ممن تتحقق فيهم شروط الأهلية.

- تسري ولاية الأمين العام لمدة أربع سنوات من تاريخ انتخابه.

- يكون الأمين العام المسؤول التنفيذي الأول في الجماعة، ويتولى الإشراف على إنشاء أجهزة التنظيم، واقتراح الخطط والمناهج لحركة الجماعة، كما يتولى قيادة العاملين التنفيذيين ومحاسبتهم.

- يكون الأمين العام مسؤولا لدى المؤتمر العام ومجلس الشورى عن سير القيادة التنفيذية، وعليه أن يرفع تقارير دورية عن أداء أجهزة الجماعة وأحوالها»[٥١].

ويكون للأمين العام نواب له يساعدونه، يرشحهم الأمين العام، ويصادق عليهم مجلس الشورى المركزي. وقد يتولى كل منهم جانبا خاصا من العمل، وتخصصا يكون المشرف التنفيذي عليه.

رابعا: المكتب التنفيذي

- «يتكون المكتب التنفيذي من الأمين العام ونوابه، والأعضاء الذين يرشحهم الأمين العام، ويوافق عليهم مجلس الشورى.

- تكون دورة المكتب التنفيذي سنتين.

- تصدر قرارات المكتب التنفيذي بأغلبية الأعضاء الحاضرين.

يختص المكتب التنفيذي بالآتي:

- تقرير مواقف الجماعة، ووضع البرامج والخطط والسياسات التي تحقق مقتضى الإسلام في الحياة، وفقا لأهداف الجماعة ووسائلها.

- اقتراح العلاقات بالنظم الحاكمة، والقوى الإسلامية والسياسية داخل وخارج السودان.

- الإشراف والتنسيق بين الأجهزة الإدارية للجماعة مركزيا وإقليميا.

- وضع الميزانية السنوية للجماعة وفقا لأهدافها وبرامجها، والإشراف على تنفيذها»[٥٢].

فالمكتب التنفيذي يمثل «القيادة التنفيذية التي تسيِّر دولاب الحركة،

وتحضر مقترحات سياساتها، وتأمر مَن دونها من المستوى الإداري الذي يباشر الفعل والتطبيق»[٥٣].

وقد قسمت الحركة مكتبها التنفيذي في الستينات والسبعينات إلى قسمين:

- مكتب سياسي يهتم بعمل الحركة العام، وصلتها بالسلطة والقوى الاجتماعية والسياسية من نقابات وأحزاب.. الخ. ويحظى بعضوية استحقاقية في المكتب السياسي كل من رئيس المكتب الإداري، ورئيس مكتب الفئات وآخرون[٥٤].

- ومكتب إداري يركز على الهم الداخلي، من عضوية، وجمع اشتراكات، وتكوين للأعضاء، وربطهم بالقيادة. وتتبع لهذا المكتب عدة مكاتب متخصصة وعامة نتحدث عنها فيما بعد.

لكن دستور ١٩٨٢ ألغى هذه الازدواجية الهيكلية، حيث «تم توحيد المكتب التنفيذي، وإبطال تشعبه إلى شق إداري، وآخر سياسي. ولم يرض بعض الإخوان عن ذلك، إذ حسبوا أن تلك خطوة لتهميش دور السياسة في حركة التنظيم، استجابة لضغوط النظام»[٥٥]. ورغم أن الفصل بين الشقين تم إلغاؤه داخل المكتب التنفيذي، إلا أن الفصل الوظيفي بين المهمتين الإدارية والسياسية ظل قائما، بل ظل سمة دائمة من سمات الحركة السودانية، وقد أوردنا كلام الأفندي حول استمرار ذلك النهج في الثمانينات (انظر: فقرة «استراتيجية الفصل والوصل» من الفصل الأول). كل ما في الأمر أن ما كان يعرف في السبعينات بالمكتب الإداري تحول في الثمانينات إلى مكاتب عدة، تتولى الهم الداخلي، بينما «أصبح همُّ المكتب (التنفيذي) الإشراف على العمل السياسي العام، ورعاية الأهداف الكلية للحركة»[٥٦]. لذلك أبقينا على الفصل الهيكلي في المخطط أعلاه، تنبيها على أن الفصل بين الوظيفتين السياسية والإدارية ظل خطا ثابتا في عمل الحركة[٥٧].

أما الهيئات غير القيادية فهي:

ـ **المكاتب المتخصصة:** وهي مكاتب يشكلها كل من المكتبين السياسي والإداري لتتولى عنه بعض المهام الخاصة، الداخلة ضمن سلطاته التنفيذية.

ـ **المكاتب الإدارية:** وهذه تسمية أطلقناها على المكاتب العامة التابعة للمكتب الإداري، والتي تشمل: «مكاتب العضوية والولايات والاتصال، ومكاتب التنظيم العام، والمال والمعلومات، والاستراتيجية والخطط، والتنسيق والتبعية الداخلية، والعلاقات الخارجية الخاصة»[٥٨]. كما تشمل مكتب الدعوة ومكتب الفئات (العمال الطلاب..الخ).

ـ **المجالس الاستشارية:** وقد صممت هذه المجالس لاستيعاب مقدرات قدامى الإخوان الذين رؤي أن يستفاد من طاقاتهم، بالمساهمة بآرائهم في دفع حركة التنظيم، ومناقشة السياسات العامة، بدلا من تقييد حركتهم بالنشاط الجاري التقليدي»[٥٩].

ـ **المحاور المستقلة:** وهي هيئات مستقلة يقودها أعضاء من الحركة، أو يشاركون في قيادتها، لكن لا يربطها رباط إداري مباشر بالهيكل الحركي. وهي تشمل الهيئات الطلابية والعمالية والنسوية المتعددة التي تتحرك في الفضاء الاجتماعي بطلاقة، ضمن الاستراتيجية العامة التي تعتمدها الحركة، وتحتفظ بعلاقة تنسيق مع الجسم الحركي من خلال «هيئة التنسيق مع المحاور والواجهات».

ـ **الواجهات العامة:** وهي هيئات مستقلة ذات وظائف اجتماعية أو ثقافية عامة، مثل الهيئات الخيرية، والروابط الثقافية، والمؤسسات الدعوية. وهي تسير على نفس النهج الذي تسير عليه المحاور، من حيث الاستقلالية الإدارية عن الهيكل الحركي، والتنسيق المرن معه، ضمن الاستراتيجية العامة للحركة، فقد «خرجت هذه الهيئات من المحور المركزي الآمر، ولكنها لم تخرج عن المحور الاستراتيجي الموجه»[٦٠] شأنها شأن المحاور المستقلة. ولا تجد الحركة غضاضة في تعدد الواجهات والمحاور، كما سنشرحه فيما بعد بإذن الله.

- **هيئة التنسيق مع المحاور والواجهات:** وهي هيئة جامعة تعمل على إدماج عمل المحاور والواجهات المستقلة ضمن الاستراتيجية العامة للحركة، من خلال التنسيق والتوجيه والتأثير النوعي، دون أن تكون لها سلطة إدارية على تلك الهيئات. وقد وصف الترابي وظيفة هذه الهيئة بقوله: «في سبيل الوحدة بين منظومة محاور العمل الإسلامي، تقوم الاستراتيجية العامة هاديا لها جميعا، بعد الاهتداء بالإسلام، ويقوم كيان تنسيقي جامع، لا يملك عليها إلا التوجيه، أو أن يتيح مجالا لتبادل المعلومات، وتنسيق الأدوار، وعلاج المشكلات. ثم يقوم العنصر الحركي منبثا في قاعدة هذه الكيانات أو قيادتها، غير غالب بعدده، بل بأثره ووعيه بمقتضيات حركة الإسلام»[٦١].

- المؤتمر العام للمحافظة: وهو يشبه المؤتمر العام المركزي، لكنه ينحصر في حدود المحافظة التي تنتمي إليها الهيئات القاعدية التابعة له. وللمؤتمر الإقليمي صلاحيات المؤتمر العام داخل إقليمه، من انتخاب مجلس شورى الإقليم، وانتخاب أمين الإقليم، وغير ذلك من الصلاحيات التي يتمتع بها المؤتمر العام المركزي، مع بعض القيود التي تحافظ على التوازن بين التنظيم المحلي والهيئات المركزية.

- **مجلس شورى المحافظة:** وهو المرادف المحلي لمجلس الشورى المركزي، وله نفس صلاحياته، من حيث الرقابة على السلطة التنفيذية المحلية، وإجازة خطط الحركة وسياساتها على مستوى المحافظة. وهو «لا يقل عن أربعين عضوا داخل السودان، وخارجه عشرين»[٦٢]. وليس للقيادة التنفيذية المركزية سلطة حل مجالس الشورى الإقليمية، ولكن «للأمين العام أن يرفع توصية لمجلس الشورى العام، طالبا الحل لأي من مجالس الشورى المحلية»[٦٣] ثم يقرر مجلس الشورى المركزي في ذلك.

- **أمين عام المحافظة:** وهو رئيس السلطة التنفيذية على مستوى المحافظة، وينتخبه المؤتمر العام في المحافظة «من بين ثلاثة يرشحهم الأمين العام (للحركة) بعد التشاور مع أمانة التنظيم (المركزية)

والاستئناس بالرأي المحلي. ويتم عزله بقرار من المكتب التنفيذي المركزي، بموجب توصية الأمين العام، أو بقرار من ثلثي أعضاء مجلس الشورى»[٦٤]. ويعمل معه ـ عادة ـ مسؤولون عن كل من: التنظيم العام، والسياسة، والفئات، والطلاب، والمال والاقتصاد، والدعوة، والنساء، والسكرتارية[٦٥].

ـ **المكتب التنفيذي الإقليمي:** وهو مرادف المكتب التنفيذي المركزي على مستوى المحافظة، ويتألف من أمين عام المحافظة رئيسا، ثم من نوابه وأعضاء المكتب الآخرين الذين يقترحهم أمين الإقليم ويصادق عليهم مجلس الشورى المحلي. وتتبع للمكتب التنفيذي المحلي عدد من المكاتب، منها ـ في الغالب ـ مكاتب: التنظيم العام، والمالية، والفئات، والمعلومات، والطلاب، والمكتب الاجتماعي، والسياسي، والثقافي، والاقتصادي، والنسائي، والصوفية، والقبائل.

ـ **الحلقة:** وهي المرادف للأسرة في تنظيم الإخوان المسلمين بمصر، والمقام في تنظيم الجماعة الإسلامية بباكستان. وفي الحلقة يتعلم العضو المبتدئ الالتزام بالدين، والولاء للجماعة، والارتباط بالعاملين.

ـ **الشعبة:** وهي الشعبة نفسها في تنظيم «الإخوان» و«الجماعة»، وهي حاصل مجموع الحلقات في بلدة معينة.

ـ **المنطقة:** وهي المكافئ للفرع في تنظيمي «الإخوان» و«الجماعة»، وهي حاصل مجموع الشعب في محافظة معينة.

نظرات في هيكل الحركة السودانية

إن المتأمل في الهيكل التنظيمي للحركة الإسلامية في السودان سيلاحظ اختلافات أساسية عن الفكر التنظيمي التقليدي الذي أسسته مدرسة الإخوان المسلمين بمصر، وأخذته عنها العديد من الحركات الإسلامية. ومن هذه الاختلافات:

أولا: اتساع السلطة التأسيسية

فبينما حصرت حركة الإخوان بمصر كل السلطة التأسيسية بأيدي عدد محدود من الأفراد غير المنتَخَبين. هم أعضاء الهيئة التأسيسية، جعلت الحركة السودانية لكل عضو من أعضائها حقا في السلطة التأسيسية: حيث يتمتع كل عضو بحق المشاركة فيها بنفسه، أو من خلال انتخاب من سيمثله في مؤتمرات المحافظات وفي المؤتمر العام. ولا ريب أن هذا اختلاف جوهري بين الحركتين، لأنه يتعلق بالشرعية القيادية التي هي أقوى سبب للوحدة، وأكبر داع للولاء، وخير ضمان للمرونة الداخلية اللازمة للتطور والنماء. وفي اعتماد مبدأ التمثيل النسبي للأعضاء في المؤتمر ما يكشف عن حرص الحركة السودانية على توزيع السلطة بعدل بين أعضاء التنظيم، وهو السبب الحقيقي في تماسكها الداخلي، وفي قوتها وفتوتها.

ثانيا: من البساطة إلى التركيب

«فقد كانت الحركة في عهدها الأول تدير شأنها كله في محور واحد . وكان ذلك ممكنا، لضآلة وظائف الحركة، ومحدودية تدينها الفعلي، مهما ادعت الشمول. وكان ذلك أيضا تقديرا واجبا لضمان وحدة الحركة ونقائها، حين كانت غريبة موحشة في مجتمع فتنة. لكنها في عهود الانفتاح الدعوي والانشراح الحركي ألفت وظائفها متكاثرة لا يسع الجهاز القيادي المركزي أن يليها جميعا بكفاءة أو فاعلية تامة»[٦٦]. هذا التطور من البساطة إلى التركيب لا تجد له نظيرا في العديد من الحركات الإسلامية، التي جمدت على أشكال بسيطة في طور التأسيس، فجمدت رسالتها وأثرها الاجتماعي.

ثالثا: التوسع الرأسي

فقد طبقت الحركة النظام اللامركزي كما هو واضح من المخطط. وقد لخص دستور الحركة الدواعي إلى تبني اللامركزية في ثلاثة:

- «بسطا لمبدأ الشورى..
- وتوسيعا لقاعدة المشاركة في العمل والمسؤوليات..
- وتربيةً لعناصر الجماعة في تولي المهام التي تليهم، وتحمل هموم الدعوة في مناطقهم»(٦٧).

وقد كان تطبيق اللامركزية محطة تاريخية هامة في عمر الحركة، ومعلما بارزا من معالم تطورها. وكان من دواعي اللامركزية - إضافة إلى ما ورد في دستور الحركة - إقرار حكيم من القادة بأن «تنظيما مركزيا واحدا لن يقدر على تلبية حاجات العمل الإسلامي، والإحاطة بمختلف مناشطه بشكل فعال. فحتى لو تمكن الإسلام في السلطة لن يتجسد أمره كله في سلطان شمولي، يحتكر كل شيء، ويدعي إمكان الوفاء به»(٦٨).

وقد أثمرت تلك اللامركزية عددا من الثمرات، يمكن إجمالها فيما يلي:

- حماية الوحدة بالشورى: «إن تلك التطورات التركيبية اللامركزية كانت موازنة بين دواعي الوحدة ودواعي البسط، بوجوه تحفظهما جميعا، وتحفظ بعضهما ببعض. فمن وجه كان بسط شعب التنظيم الفرعية في جملة كيانات متخصصة أو محلية، أو مستقلة، بسطا للمشاركة والشورى. والمشاركة والشورى ضمانتان للوحدة، بغيرهما يقع الشعور بالمجانبة والانفضاض. فضلا عما فيهما من تجميع الجهد والرأي، وعدم الاستغناء بكسب الجهاز المركزي القيادي»(٦٩).

- سلامة البناء الحركي :عبر توزيع السلطة على مكوناته بعدل، بما ضمن حمايته من الاختلال البنيوي، الذي أصاب بعض التنظيمات الإسلامية، كما رأينا في النخبوية العضوية لدى «الجماعة» الباكستانية، والجمود القيادي لدى «الإخوان» المصريين. ذلك أن «التنظيم لا يكون

قويا إلا إذا خُوِّل كل طرف من الأطراف المكونة له نصيبا من السلطة، يتناسب مع مسؤولياته. وإلا فإن أحد الأطراف سينال سلطة زائدة، تؤدي إلى الفساد والاستبداد»(٧٠) سواء كانت تلك الأطراف هيئات قيادية، أو فروعا تابعة.

ـ تفريغ القيادة المركزية للهموم الكبرى، بدلا من استنزافها في الجزئيات الإدارية. «إن تفريغ القيادة من هم الوظائف الصغيرة الراتبة، ومن ضغط الرقابة على الفروع ـ بعد اللامركزية ـ قد أهَّلها لأن تطور خططها، وتدبر حالها. بحيث لم تُقدِم الحركة بعدئذ على مشروع تنظيمي أو حركي ذي بال، إلا بناء على تدبير وتخطيط مسبق»(٧١) «وربما يكون نهج التخطيط ناشئا عن تكامل تجارب الحركة وثقافة قيادتها التنظيمية، ولكنه لم يزدهر إلا عقب اللامركزية، التي فرغت القيادة العليا من الهموم الصغيرة الكثيرة، حيث ألقت بها إلى الفروع المحلية أو الوظيفية، وتحررت هي للنظر الإجمالي في مغزى حركة الجماعة ومنظومتها الشاملة، وفي مراجعة كسبها وتجربتها، وللتقدير الكلي لمسير الحركة ومصيرها، في إطار ظروف الواقع، وآجال الزمن، ومقاصد الإسلام»(٧٢). وهكذا تفرغ كل لمسؤولياته وتخصصاته، فالقيادة المركزية اتجهت إلى التخطيط الاستراتيجي والتوجيه العام «أما الوظائف التقليدية (العضوية والاشتراكات والتجنيد) فقد تفرغت لها القيادات والمؤسسات المحلية»(٧٣).

ـ نقل الخبرة المركزية إلى الأطراف :حيث «قدرت الحركة أن التطور البعيد الذي كسبته الأجهزة المركزية. ينبغي أن يُهدَى للفروع الإقليمية ليدفع قاعدة الحركة قدما»(٧٤). وهذا ما وقع بعد تطبيق اللامركزية، حيث نُقلت صورة الهياكل المركزية إلى المحافظات «وكل ما صاحب ذلك من خبرة في الإدارة والتنظيم»(٧٥) «كما نُقل إلى الفروع غالب الكسب المركزي، من الانضباط اللائحي والمنهجية وترقية الأداء»(٧٦). وهي خبرة ثمينة، نقلت الأطراف من طور التلقي السلبي، إلى طور المبادرة والعطاء.

ـ توسع العضوية في المناطق البعيدة ، التي كانت خارج نطاق الكسب الحركي. ويرجع الفضل في ذلك إلى قرار نقل المسؤوليات إلى الفروع، ومنحها الصلاحيات للتركيز على من يليها، حيث «تضطلع الأجهزة الإقليمية بكافة شؤون الدعوة والجماعة في الإقليم، في حدود الصلاحيات التي توضحها اللوائح»[٧٧]. وقد أشار الأستاذ عبد الوهاب الأفندي إلى أن «اللامركزية وسعت من نطاق العضوية في المناطق البعيدة»[٧٨] وهو مكسب له قيمته الكبرى في حركة ظلت محصورة -لأمد بعيد ـ في قطاع المثقفين وسكان الحضر.

رابعا: التوسع الأفقي

فقد أنشأت الحركة ـ ضمن نظامها اللامركزي ـ عددا من المحاور والواجهات، المستقلة عنها إداريا، المرتبطة بها استراتيجيا. وقد أفاد هذا التوسع الأفقي الحركة إفادات عظمى، منها على سبيل المثال، لا الحصر:

ـ التمكن من التفاعل مع فطرة الخير، حيث «قدرت (الحركة) أنها ـ كما خرجت بتربية أعضائها نحو مشاركة المجتمع، لتنفع وتنتفع بالتفاعل ـ يجدر بها أن تخرج ببعض هذه الوظائف المتكاثرة عن دائرتها التنظيمية والعضوية المباشرة، وتتفاعل بها مع فطرة الخير والدين المنبثة في المجتمع»[٧٩]. وكلما كان التفاعل بعيدا عن الأطر الحركية الضيقة، والعصبيات الحزبية المتحيزة، كان أقرب إلى قلوب عموم الناس، الذين لا يتبنون خيارا سياسيا محددا.

ـ توسيع هامش المناورة السياسية: فقد قضت على الحركة علاقاتها وتحالفاتها الظرفية بنوع من المداراة في المواقف، والغموض في الطرح السياسي أحيانا، ثم وجدت في هذه المحاور المستقلة متنفسا، عبرت فيه للناس عن موقفها الأخلاقي الأصيل، متحررا من تلك القيود. ومن أمثلة ذلك أن دعم نميري للسادات في زيارته لإسرائيل كان إحراجا كبيرا للحركة الإسلامية، التي بدأت لتوها نهج المصالحة معه، وما كان في وسع

قيادة الحركة أن تعارضه علنا، لاعتبارات استراتيجية كثيرة، فكان الحل أن «اجتهد الإخوان في تمييز موقفهم عبر الاتحادات الطلابية التي رفضت الاتفاقية»[٨٠] ولولا الاستقلالية التي يتمتع بها محور الطلاب عن هيكل الحركة وواجهاتها، لما استطاعت الحركة أن تحافظ على ماء وجهها وتميز خطابها السياسي.

- إتاحة منابر إضافية للعمل والمنازلة. إذ كان العديد من تلك المحاور والواجهات «وطنية الواجهة، نافست التحرك الشعبي الشيوعي، وأتاحت للحركة منابر عمل غير مباشر، حتى حيثما لم تكن لديها القوة لتجعلها إسلامية خالصة»[٨١] ولم يكن من الحكمة أن تحصر حركة تغيير نفسها ضمن الهياكل التابعة لها، ففي ذلك انعزال عن المجتمع، واستهداف لرمية العدو.

- تحقيق فعالية الأداء في عمل هذه المؤسسات، إذ «كثيرا ما يكون في عزل بعض الوظائف، وإيلائها إلى كيان مستقل متخصص مزيد كفاءة في ممارستها، من زيادة التفرغ لها والتخصص فيها ممن يليها»[٨٢]. وهو أمر يسهل فهمه في عصر التخصص الذي نعيش فيه، حيث يستلزم الإتقان في أي مجال من مجالات الحياة تركيزا وتفرغا.

- استيعاب الواقع من خلال الحضور في كل المواقع ، وهو ما لاحظه النفيسي، فقال: «التركيب القيادي في الجبهة السودانية (القومية الإسلامية) يحسن التواصل مع التطورات في الساحة، ويدرك أهمية التفاصيل في تلك التطورات وضرورة متابعتها. بينما يلاحظ أن قيادة جماعة الإخوان في مصر لا تحسن ذلك، ولا تهتم بتفاصيل الموقف وتطوراته في ساحة مصر، ودائما تنطلق من عموميات غير مبنية أساسا على نظرة موضوعية واقعية»[٨٣]. وهذا القصور في إدراك تفصيلات الواقع، لدى قيادة حركة الإخوان في مصر وغيرها، أثر مباشر من آثار الإغراق في المركزية.

- إتاحة الحرية لجوانب مخصوصة من العمل. «فبعض الوظائف

بطبيعته يستدعي قدرا من الحرية والاستقلال، كالنشاط الفني الذي قد يكون في قربه من محور الجماعة الدينية ما يحرِّج عليه أو عليها»[٨٤]. لذلك كان استقلال المؤسسات التي تشرف على هذه الأعمال، خدمة للحركة وللعمل نفسه.

ولم يكن هذا التوسع الرأسي والأفقي سهلا في البداية، بل صاحبته بعض المعاناة ومصاعب الانتقال أولا، قبل أن يستوي على سوقه، إذ «ظروف الانتقال عادة ما تكون مصحوبة بالحيرة والمعاناة في سبيل التكيف..»[٨٥]. لكنه استقر ونضج في النهاية، فأفاد الحركة ثمرات كثيرة كما رأينا.

خامسا: التوازن بين السلطات

والتوازن بين السلطات أمر لا مناص منه، إذا ما أرادت الحركة تطورا صحيا في بنيتها، وأداء مستقيما في عملها. وقد تجسد هذا التوازن في هيكل الحركة السودانية من خلال ما يلي:

ـ التوازن بين المركز والأطراف، بحيث ظل لكل منهما صلاحيات كافية لأداء دوره، دون طغيان على الآخر. ومن أمثلة ذلك أن الأعضاء المحليين يمتلكون هامشا كبيرا في اختيار قادتهم، ولا يُفرَضون عليهم فرضا. في نفس الوقت الذي يبقى للسلطة التنفيذية المركزية نصيبها، من خلال ترشيح الأمين العام المركزي الأسماءَ الثلاثة التي سيكون من بينها الأمين العام المحلي. ولمجلس الشورى المحلي كامل الصلاحيات في الرقابة على السلطة التنفيذية المحلية، بل عزلها إذا اقتضى الأمر. كما أن لمجلس الشورى المركزي عزلها بتوصية من الأمين العام للحركة.

ـ التوازن بين السلطة التنفيذية والرقابية: ومن أمثلة ذلك أن للأمين العام للحركة ـ باعتباره قائد السلطة التنفيذية ـ صلاحية اختيار نوابه وأعضاء مكتبه التنفيذي الآخرين، في نفس الوقت الذي لا يكون فيه هذا الاختيار نافذا إلا بعد إقرار مجلس الشورى. وللأمين العام للحركة تقديم

توصية بعزل أحد الأمناء المحليين ـ باعتباره جزءا من السلطة التنفيذية التابعة له ـ لكن هذه التوصية لا تصبح نافذة إلا بإقرار من مجلس الشورى، على اعتبار أن الأمناء المحليين تقلدوا مناصبهم من خلال عملية مركبة من التعيين والانتخاب. وهكذا.

ولك أن تقارن ذلك بهيكل الإخوان في مصر، حيث لا تتمتع التنظيمات الفرعية بأي استقلالية، بل هي امتدادات إدارية مباشرة للمركز العام. والمركز العام هو الذي يعين قادتها، ولو من خارج أعضاء الحركة في المنطقة. كما أن التوازن بين السلطة التنفيذية والرقابية من جهة، معدوم في الحركة المصرية، ولا توجد سلطة تأسيسية تُلجم التنفيذية والرقابية. وينسحب نفس القول حول انعدام التوازن بين السلطتين على «الجماعة» في باكستان، فقد رأينا كيف يعين الأمير «مجلس العمل» الذي يفترض أن يكون رقيبا عليه!!

سادسا: حضور العمل التنظيري

إن اختصاص هيكل الحركة السودانية بوجود «مجالس استشارية» تهدف إلى الاستفادة من الخبرة النظرية لدى قدماء الإخوان، وآرائهم في السياسات العامة التي تنتهجها الحركة، يدل على إدراكها لأهمية العامل التنظيري في العمل. إذ بدون هذا العامل، سيظل عمل الحركة مبنيا على منهج التجريب والخطأ، بعيدا عن أي تخطيط أو رؤية استشرافية مستقبلية. ومن الواضح أننا لا نعني التنظير المجرد من الغايات الموضوعية، الذي بينا مساوئه على العمل الإسلامي والمجتمع الإسلامي بشكل عام في مدخل هذه الدراسة، وإنما نعني الفكر العملي: تخطيطا وتقويما واستنطاقا لدلالات الواقع، واستشرافا لاحتمالات المستقبل. وخير من يتولى مهمة التنظير ـ بهذا المعنى ـ هم أولئك الذين جمعوا بين المواهب النظرية والخبرة الميدانية. وتشبه المجالس الاستشارية في الحركة السودانية ما يدعى «لجان التفكير» Think Tanks التي لا تكاد

تخلو منها منظمة أو مؤسسة في الدول المتقدمة حاليا. وربما يجد الباحث هذا الاهتمام عند الحركة، من خلال حرصها على توظيف طاقات ذوي المواهب من مثقفيها في الكتابة عن تاريخ الحركة كتابة تقييمية، والتنظير لمستقبلها تنظيرا موضوعيا. ففي عام ١٩٨٩ تقدم إلى جامعة لندن اثنان من خيرة مثقفي الحركة بأطروحتي دكتوراه عن تاريخ الحركة ومستقبلها. وهما الدكتور التجاني عبد القادر: «الإسلام والطائفية والإخوان المسلمون في السودان المعاصر» (لم تنشر بعد) والدكتور عبد الوهاب الأفندي الذي نشر قسما من أطروحته في شكل كتاب سماه «ثورة الترابي»، أما الدكتور حسن مكي فقد انصبت كل جهوده العلمية على هذا المجال، حتى أصبح مؤرخ الحركة بدون منازع. ومن الواضح خلو هيكل كل من «الإخوان» و«الجماعة» من مثل هذه المجالس، وهو أمر يعبر عن قصور في إدراك أهمية الأفكار في العمل. وربما اعترض البعض مشيرا إلى أن عددا من الحركات الأخرى دونت تاريخها ومآثر رجالها باستفاضة، فما الذي استحق الإشادة في التجربة السودانية هنا؟ والجواب أن كثرة الكتابات عن تاريخ تلك الحركات ورجالها ليست هي مناط الاهتمام بالنسبة لنا، بقدر ما يهمنا نوع تلك الكتابات وغايتها. وقد اطلعنا على العديد منها، فلم نجد أكثر من قصائد مدح للحركة، أو هجاء لأعدائها، أو دفاع عن رؤية شخصية لتاريخ الحركة، ضد رؤى عبر عنها آخرون من قبل.. وكل ذلك خارج عن نطاق «الفكر الفني الذي يعجل بحركة التاريخ» حسب تعبير بن نبي، وهو الذي قصدناه بالعمل التنظيري هنا.

سابعا: نظام الأسر المفتوحة

فقد رأت الحركة أن من الخير لمنهاجها التربوي أن يكون منفتحا على المجتمع، إذ ليس هدفه منحصرا في تكوين الأعضاء، بل يستهدف اكتساب آخرين للحركة، وزيادة مساحة الخير في المجتمع. لذلك تبنت -

بعد تجاوز طور الانغلاق والتوجس ـ التمييز بين نمطين من الأسر/الحلقات: نمط مغلق سري، خاص بالمبتدئين الذين يحتاجون إلى نوع من الحجز التربوي، ونمط مفتوح علني ـ في نشاطه على الأقل ـ وهو لغير المبتدئين، ممن أصبحوا قادرين على التأثير والتفاعل الإيجابي. يحكي لنا الترابي أبعاد هذا التطور في قوله: «طرأت على نظام الأسر ـ أو الحلقات ـ أطوار حسب تطور التربية، فبدأت تلمذة للنقيب الذي يعلِّم ويزكي ويضبط ـ وظلت نحو ذلك للمبتدئين ـ وانتهت محور تعاون وثيق لكل عضو، حسب تكليفه وكسبه، ليس لرئيسها إلا الإدارة. وبدأت سرية مغلقة ـ وظلت على شيء من الخصوصية للمبتدئة ـ وانتهت موسعة مفتوحة»[٨٦]. كما يشرحه مكي بقوله: «ألغيت (عام ١٩٧٥) وظيفة الأسرة بوصفها أداة تأصيل ثقافي، وحلت محلها الأسرة وحدة تنظيمية حركية، ذات وظائف إدارية وسياسية: «جمع الاشتراكات، رصد المعلومات، تنزيل البلاغات..الخ» بينما أصبحت الثقافة نشاطا مفتوحا يمارَس خارج نطاق الأسرة لمصلحة المجتمع العريض، وإن قامت الأسرة بتنظيمه والإشراف عليه»[٨٧]. وبهذا التمييز أصبحت وظيفة الأسرة التي تتألف من غير المبتدئين وظيفة «عضوية وليست ثقافية» كما يقول الترابي[٨٨].

وقد أشرنا في المخطط (ج) إلى اختلاف هذين النمطين من الحلقات، باستخدام الدوائر ذات المحيط المتقطع للمفتوحة، وذات المحيط الصلب للمغلقة.

ولا يجد القارئ هذا التمييز في هيكل «الإخوان» المصريين. أما الجماعة في باكستان فقد كان تصنيفها للأعضاء إلى «أركان» و«متفقين» تصنيفا لائحيا يحتكر القرار في أقلية، وليس تصنيفا وظيفيا يخدم نمو الحركة وتطورها.

أرجو أن تكون هذه المقارنات المجملة كافية لدلالة القارئ الكريم على بعض الفروق الجوهرية بين الحركة الإسلامية في السودان، وبين الحركتين المصرية والباكستانية، اللتين تمثلان أعرق وأرسخ الحركات

الإسلامية، وأبعدها أثرا على غيرها من الحركات اللاحقة.. كما أرجو أن تكون معينة له على فهم أزمة الحركتين، والفرق الأساسي بين الأزمتين: حيث إن أزمة الحركة المصرية تكمن في قمتها، بينما تكمن أزمة الحركة الباكستانية في قاعدتها. فهل ستظل الحركات الإسلامية تنسج على منوال متأزم؟؟!!!

هوامش الفصل الثالث

١) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٥.

٢) النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ١٠.

٣) نفس المرجع، المادة ١١.

٤) نفس المرجع، المادة ١٧.

٥) نفس المرجع، المادة ٣٣.

٦) نفس المرجع، المادة ٣٦.

٧) إبراهيم زهمول: الإخوان المسلمون، أوراق تاريخية ص ١٧٥ (صادر عام ١٩٨٥دون إشارة إلى جهة الطبع).

٨) النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ٢٧.

٩) نفس المرجع، المادة ٢٨.

١٠) نفس المرجع، المادة ٣٧.

١١) نفس المرجع، المادة ١٩.

١٢) نفس المرجع، المادة ٢٦.

١٣) اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين، المادة ٥٣.

١٤) نفس المرجع، المادة ٥٤.

١٥) نفس المرجع، المادة ٥٥.

١٦) نفس المرجع، المادة ٥٦.

١٧) النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ٣١.

١٨) اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين، المادة ٩.

١٩) نفس المرجع، المادة ٢.

٢٠) اللائحة الداخلية، المادة ٣. والنظام الأساسي، المادة ٤٠.

٢١) اللائحة الداخلية، المادة ١١.

٢٢) نفس المرجع، المادة ٢٥.

٢٣) نفس المرجع، المادة ٢٩.

٢٤) النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ٣٣.

٢٥) نفس المرجع، المادة ٣٤.

٢٦) نفس المرجع، المادة ٦١ .

٢٧) نفس المرجع، المادة ٤٤.

٢٨) اللائحة الداخلية لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ٢٥.

٢٩) نفس المرجع، المادة ٢٩.

٣٠) النظام الأساسي لجماعة الإخوان المسلمين بمصر، المادة ٣٧.

٣١) نفس المرجع، المادة ٣٩.

٣٢) نفس المرجع، المادة ٤٣.

٣٣) النظام الأساسي، المادة ٤٤. واللائحة الداخلية، المواد: ١١، ٢٥، ٢٩.

٣٤) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ص ٢١٤).

٣٥) نفس المرجع ص ٢٠٩.

٣٦) نفس المرجع ص ٢١٠.

٣٧) نفس المرجع ص ٢١٤.

٣٨) I- Islami of Pakistan , Political Thought and Political

. Action p. 42 L The Jamaa: Dr. Kalim Bahadur

Islamic Movements in Egypt, Pakistan & Iran p. 51: (٣٩

.Assaf Hussain

.www jamaat org (٤٠

٤١) حول هذين النقطتين، لاحظ: Dr. Bahadur p. 45.

.Dr. Bahadur p. 147 (٤٢

٤٣) انظر الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤٩ - ٥٠.

٤٤) نفس المرجع ص ٥١.

٤٥) نفس المرجع ص ٥٢.

٤٦) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٥٥ (ملحق بكتاب حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ - ١٩٨٥) ص ٣٣٥ - ٣٥٠.

٤٧) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٥٨.

٤٨) نفس المرجع، المادة ٥٩.

٤٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٤.

٥٠) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٥٩.

٥١) نفس المرجع، المادة ٦١.

٥٢) نفس المرجع، المادتان ٦٢ - ٦٣.

٥٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٤.

٥٤) انظر: مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ - ١٩٨٥) ص ١٥١.

٥٥) نفس المرجع ص ١٦٠.

٥٦) نفس المرجع والصفحة.

٥٧) لمزيد من التفصيلات عن الهيئات القيادية في الحركة السودانية،

راجع الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٤. وقارن مع AL-Affendi: Turabi's Revolution p. 112

٥٨) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٦١ ـ ١٦٢.

٥٩) نفس المرجع ص ١٥٨.

٦٠) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤١.

٦١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٨.

٦٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٥٩.

٦٣) نفس المرجع ص ١٦٠.

٦٤) نفس المرجع ص ١٥٩.

٦٥) انظر: نفس المرجع ص ١٥٩.

٦٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٦ ـ ٧٦.

٦٧) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٦٤.

٦٨) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٩.

٦٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٧٧.

٧٠) Greenleaf: Servant Leadership p. 170

٧١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٤.

٧٢) نفس المرجع ص ٧٢ ولاحظ الفكرة ذاتها في ص ٧٧.

٧٣) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٣٨.

٧٤) نفس المرجع ص ٦٦.

٧٥) نفس المرجع والصفحة.

٧٦) نفس المرجع ص ٦٣.

٧٧) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٦٤.

٧٨) AL-Affendi: Turabi's Revolution p. 63

٧٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٧.

٨٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٠٥.

٨١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ٢٩.

٨٢) نفس المرجع ٦٧.

٨٣) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٥٦.

٨٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ٢٩.

٨٥) د. حسن مكي: الحركة الطلابية السودانية بين الأمس واليوم ص٥ دار الفكر، الخرطوم (بدون تاريخ).

٨٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٦٩.

٨٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٥٣.

٨٨) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢١.

الفصل الرابع
البناء القيادي

لماذا يغيب الرشد عن الحركات
الإسلامية إذا غاب عنها «المرشد»؟

د. محمد عمارة

نتناول في هذا الفصل فلسفة الحركة الإسلامية في السودان، في مجال البناء القيادي. وقد اقتضت منا اعتبارات منهجية أن نتناول جوانب من إجراءات البناء القيادي لدى الحركة في الفصل السابق، نظرا لصلتها العضوية بالهيكل التنظيمي. لذلك سنركز في هذا الفصل على المبادئ الموجهة لهذه العملية، أكثر من التركيز على جوانبها الإجرائية، مع الإشارة إلى المقارنات اللازمة.

يتفق الخبراء المتتبعون لمسيرة الحركات الإسلامية ـ سواء بعين العطف أو العداء ـ أنها تعاني من مشكلات في القيادة كبيرة، وأن لهذه المشكلات أثر جدي على واقعها الحاضر ومستقبلها الآتي.

لقد لاحظ الأستاذ عمر عبيد حسنة أن من أمراض الحركات الإسلامية ما دعاه «تخليد فكر الأزمة»، مما «جعل مواصفات القيادة ومؤهلاتها مواصفات شخصية أفرزتها الأزمة: من عدد سنوات السجن، والاعتقال، والمطاردة، والمواجهة، والثبات.. دون حرية القدرة على اكتشاف المؤهلات والصفات الموضوعية للقيادة في كل عصر ومصر»[١] كما لاحظ أن «من الإصابات الخطيرة التي لحقت بالحركات والتنظيمات الإسلامية: عجزها وعدم قدرتها على استنبات قيادات متجددة ومعاصرة بالقدر المأمول، تضمن القدرة على التواصل.. وغالبا ما تتوهم أن المحافظة على استمرار القيادات ـ حتى ولو أصبحت عاجزة ـ نوع من الوفاء. الأمر الذي جعلها تتجمد، وتتحنط، وتتكلس، وتتحول لتقتات بتاريخها، وإنجاز القادة السابقين»[٢]. وقد نسيت هذه الحركات أن الثبات إذا كان واجبا، فإن التغيير ضرورة.

كما لاحظ «هرير دكميجيان» ـ وهو من أوسع الخبراء الأمريكيين اطلاعا على مسيرة الحركات الإسلامية ـ أن «تطور الحركة الأصولية الإسلامية سيتوقف على نوعية قيادتها السياسية والثقافية. وفي الظروف الحالية، تعاني الحركة بشكل جدي من القصور في قيادتها الفكرية والسياسية والتكتيتية»[٣]. وفي مقارنته لميزان القوى بين الدولة والحركة الإسلامية في عدد من الدول العربية، توصل إلى النتيجة المنطقية المترتبة على القصور القيادي والتنظيمي السائد الآن في الحركات الإسلامية، فقال: «بغياب طليعة منظمة، فإن الصراع الذي لا محيد عنه بين الحركات الأصولية والدولة ستميل كفته لصالح الدولة في المستقبل القريب على الأقل»[٤].

وربما اغترَّتْ بعض الأوساط الحركية الإسلامية بالتعاظم الكمي للصحوة، وانتشار روح التدين في المجتمع، فدفعها ذلك إلى التفاؤل المفرط المبني على حتمية الانتصار. ونسي هؤلاء أن التاريخ لا تحكمه حتميات صماء، بقدر ما تحكمه الإرادة الحرة، والتخطيط الدقيق، والعمل المضني والبناء السليم. كما نسوا أنه «قد تصح القابلية في المجتمع، ولا يوجد الاستعداد في الحركة، كما قد تنضج الظروف (في الحركة) ثم لا توجد القيادة»[٥].

وحتى لو آمنا بحتمية النصر، فأي نصر نريد؟ هل من اللازم أن يمر ذلك النصر بمحنة مريرة مثل محنة الإخوان في «ليمان طرة» و«السجن الحربي»، أو بهدم مدينة على رؤوس ساكنيها، كما حدث في حماه، أو بتدفق نهر من الدماء كما هو الحال في الجزائر اليوم؟

إن الشرع والمنطق يلزماننا ببذل الجهد في إنقاذ الأمة من ورطتها، في أسرع وقت ممكن، وبإهدار أقل ثمن لازم من الدماء والطاقات.

ويمكن أن نجمل أوجه أزمة القيادة في الحركات الإسلامية في النقاط التالية:

أولا: الخطأ في تصور وظيفة القيادة

فمهمة القيادة العليا في أي تنظيم ليست الإدارة اليومية، والاستغراق في المهام الصغيرة الحقيرة، والتدخل في كل صغيرة وكبيرة. ففي ذلك استنزاف لجهد القائد، وشغل له عن رسالته الأصلية. إن رسالة القائد العام هي أن يُرِيَ أتباعه الطريق، وينظُر أبعد مما ينظُرون. إنه الشخص الذي يبني الحلم، ويقنع الآخرين بإمكان تحقيقه، ويبين لهم طرق الوصول إليه، ثم ينسق جهودهم ويصوبها إلى الهدف في انسجام. ولذلك كانت القدرة التصورية أهم فيه من القدرة العملية. فهو مخطط استراتيجي، ومشرف عام، وليس هو بالجندي أو الموظف الإداري. والحقيقة أن للقيادة جانبين: «تصوري وعملي: فالأول ينظر إلى مسيرة التنظيم نظرة كلية، تشمل الماضي والمستقبل، فيحدد الأهداف الاستراتيجية، ويحلل ويقيِّم المنجزات العملية، ويمد النظر إلى المستقبل، فيخطط إلى الولوج إليه بنجاح. والثاني يدير الشأن اليومي، ويحل المعضلات التي تعترض الطريق. وكل من الوظيفتين تستند إلى الأخرى وتحتاجها. لكن القادة يحتاجون إلى الموهبة التصورية أكثر من العملية»[٦]. وكلما ارتقى الإنسان في سلم القيادة أصبح الجانب التصوري المتعلق بالتحليل والتقييم والتخطيط واستنطاق دلالات الحاضر واحتمالات المستقبل أهمَّ فيه، وكلما نزل في السلَّم كان الجانب التنفيذي المتعلق بالإدارة اليومية وحل المشكلات المعترضة أهم فيه. ولذلك كانت أنجح التنظيمات هي تلك التي تديرها قيادة جماعية تضم كلا من الفريقين: فريق التنظير والتخطيط، وفريق الإدارة والتنفيذ، مع مراعاة السلم المشار إليه الذي يجعل للفريق الأول اليد العليا في شؤون القيادة العليا. وتتأكد أهمية هذا الشكل الجماعي من القيادة إذا علمنا أنه «قل أن يجمع الإنسان بين موهبتي التنظير والروح العملية، خصوصا إذا أطال التركيز على إحدى الوظيفتين عدة أعوام»[٧].

وإذا كان التنظيم يعيش أزمة جمود كانت الحاجة إلى أهل التنظير والتخطيط أمرا ملحا للغاية. وكما لاحظ «روبرت غرينليف» فإن «التنظيم

يحتاج إلى قادة تنفيذيين، إذا كان يرضى بالسير ضمن النمطية السائدة، أما إذا كان ثمة طموح إلى التغيير والاستدراك، فلا بد من قادة منظرين»[٨]. وربما تحسن الإشارة إلى ما نبه عليه «غرينليف» أيضا من أنه «من العسير على الرجل التنفيذي أن يكتشف الرجل المنظر، أو يدرك قيمة جهده»[٩] «فبينما يحس القادة التصوريون بالحاجة إلى القادة التنفيذيين، فإن التنفيذيين ـ غالبا ـ لا يحسون بالحاجة إلى التصوريين»[١٠].

وليس خافيا أن أزمة الحركات الإسلامية اليوم ليست في ندرة القادة التنفيذيين، وإنما هي في ندرة القادة التصوريين القادرين على بناء رؤية متجاوِزة، يستطيعون من خلالها وضع البدائل التي تخرج هذه الحركات من حالة الفوضى والجمود. وقد عبر الأستاذ عمر عبيد حسنة عن ذلك بقوله: «إن هذه التنظيمات ـ في معظمها، إن لم نقل كلها ـ انتهت إلى لون من القيادات التي ظنت أن القيادة تعني الإشراف الإداري... وعجزت عن إنتاج قيادات فكرية. ذلك أن هذه القيادات.. بطبيعتها الإدارية الرتيبة، تضيق ذرعا بأي تطوير أو تفكير أو تغيير. وكل الذي يعنيها: الإبقاء والإصرار على صورة الماضي للمفكرين الرواد الأوائل، على الرغم من تغير الظروف والأحوال والمشكلات... وعلى أحسن الأحوال يمكن وصف تلك القيادات بأنها أغلفة لحفظ تاريخ الجماعات.وهذا الاستمرار الرتيب استدعى بطبيعة الحال تقديم الخطباء على الخبراء..»[١١]. وهو تشخيص صحيح، خصوصا إذا اعتبرنا «القادة الفكريين» هنا أهل الفكر العملي، الذين يدركون العلاقة الجدلية بين الفكر والعمل، لا الذين يتعاملون مع المأساة الإسلامية تعاملا أكاديميا باردا، فيسقطون في داء الترف النظري.

لقد أنتج هذا الخطأ في فهم مهمة القيادة العليا، والغفلة عن أهمية الجانب التصوري فيها، نوعا من القيادات التي لا تحسن أكثر من إدارة اجتماع أو تحرير بيان، وما أبعد ذلك من متطلبات حركة تغيير اجتماعي وسياسي هي أمل أمتها.

ثانيا: محورية القائد الفرد

فبعض الحركات الإسلامية نشأت متمحورة حول شخص واحد، ثم وجدت نفسها أمام أحد خيارين بعد رحيله: إما الجمود على أساليب القائد المؤسس ورؤاه، رغم تبدل الظروف والأحوال، وإما التمزق والانقطاع في المسيرة. وهذا أمر طبيعي «فأي تنظيم يقوده شخص واحد لا بد من حدوث قطيعة في مسيرته بعد غياب ذلك الشخص»[١٢] أو جمود وتصلب، من خلال القبول الاضطراري بالوجوه القديمة والأساليب العتيقة في العمل. وقد رصد الدكتور محمد عمارة هذه الظاهرة في بعض الحركات الإسلامية، وأوضح الارتباط بين صفة «الرشد» وشخص «المرشد» فيها، لأنها بنت أمرها على مواهب الشخص، لا على بناء المؤسسة[١٣]. والسر في هذه الوضعية البائسة هو انعدام الحرية الداخلية والروح المؤسسية التي تفتح أبواب الصعود والنزول من القيادة وإليها بمرونة ويسر.

وإذا كانت العلوم التنظيمية والاستراتيجية المعاصرة تجعل من آكد مهمات القائد «صناعة القادة» الذين يعينونه في حضوره، ويخلفونه في غيابه، حتى يظل الاطراد مضمونا في مسيرة التنظيم، فإن قادة الحركات الإسلامية في الغالب لا يهتمون إلا بـ«صناعة الأتباع» الذين يحسنون التلقي والتنفيذ الفوري، والإيمان بأوامر القائد وحكمته «دون تعطيل ولا تأويل». وقد لاحظ الدكتور النفيسي أن من نقاط الضعف الأساسية في قيادة الإمام حسن النبا «إهماله تدريب كوادر قيادية، تتمتع بأهلية القيادة لتأتي من بعده»[١٤]. والذين جاءوا من بعد البنا في قيادة الحركات الإخوانية كانوا أشد تفريطا في ذلك.

وقد تبين من العلوم التنظيمية المعاصرة أن في القيادة الفردية المحورية عيوبا أخرى لا تقل خطورة عما سبق، منها:

- سيادة مفهوم «السيطرة» على مفهوم «القيادة»، بحيث يتركز اهتمام القائد على التطلع إلى الوراء، للتأكد من أن الناس لا يزالون تبعا له، ويهمل

التطلع إلى الأمام، والتفكير فيما يحقق تقدما وتحسنا في أداء التنظيم ورسالته.

- إغراء الأتباع بالصراع على مناصب القيادة، نظرا لسد المنافذ السلمية إليها، وفي ذلك من الأخطار على التنظيم ما فيه، وأقله شغل التنظيم عن رسالته وأهدافه الأصلية، واستنزاف طاقته في المعارك الداخلية.

- التأثير السيئ على لغة التواصل بين القائد والعاملين معه، فهم يحسون بأنهم أتباع لا أقران «ومن شأن المستمعين إلى القائد المسيطر أن لا يفهموا كلامه فهما موضوعيا. لأنهم لا يبحثون عن قيمة الكلام في ذاته، بل عما يقصده القائد ويريده»[١٥].

- عزلة القائد عن أتباعه، لأنه لا يستطيع التحقق من مقاصدهم، في أجواء المجاملات، والهالة التي رسمها حول نفسه. وبذلك يتعطل تدفق المعلومات الصحيحة، وتنسد أبواب التناصح النزيه.

- ميل القادة إلى قمع مخالفيهم والشدة عليهم. وقد عرف بعض القادة الإسلاميين بالشدة على معارضيهم داخل الحركة شدتهم على الأعداء، وممن اشتهر بذلك زعيم «الحزب الإسلامي الأفغاني» قلب الدين حكمتيار[١٦].

وقد تجسدت بعض هذه المساوئ في بعض الحركات الإسلامية العريقة، حيث البيعة مدى الحياة، وإطلاق يد القائد، والتفويض له، وعجز القيادة عن تجديد شبابها، وعن التكيف مع الظروف المتغيرة. وإذا كانت قيادات بعض الحركات - مثل «الجماعة» في باكستان - بدأت تعي هذه المساوئ، وتتدارك القصور، فإن قيادات بعض الحركات الأخرى - مثل حركة الإخوان في مصر والأردن وسوريا وبعض الدول الخليجية - لا تزال تتحدى الزمن، وتسد الباب أمام أي أمل في التجديد والتغيير.

ثالثا: إفراغ الشورى من مضمونها

لا تختلف الحركات الإسلامية في الإقرار بمبدأ الشورى، وقد تجاوز أغلبها الجدل الفقهي الموروث حول الإلزام والإعلام في الشورى، لصالح القول بالإلزام. لكن الكسب النظري في هذا الشأن لم يوازه كسب عملي يفصِّل اللوائح الملزمة، ويبني المؤسسات الراسخة، التي تحفظ للشورى فاعليتها وإلزاميتها.

وليس يخفى على المتتبع إفراغ مبدأ الشورى من مضمونه في الكثير من الحركات الإسلامية:

- فهذا شقيق للمراقب العام الراحل يقدم نفسه لخلافته، متعللا بضرورة بقاء اسم الأسرة الكريمة في الصدارة.

- وهؤلاء جماعة من المؤسسين يتصارعون على تراث القائد الراحل، ويمزقون الحركة تمزيقا، حرصا منهم على القيادة.

- وهذه قيادة راكدة جامدة، تفتح باب التصدع والشقاق بتصلبها وإغلاقها لمسالك الصعود إلى القيادة والنزول منها.

- وتلك قيادة متهورة تعرف كيف تثير الحماس، وتشعل الحرب بالشباب البريء، دون استشارته في معركة هو وقودها.

وليست الأمثلة المذكورة هنا نماذج افتراضية، بل هي أمثلة حقيقية لحركات إسلامية قائمة يعرف الجميع ماضيها وحاضرها. كل هذا والقاعدة المسكينة تساق إلى حيث لا تدري، وتوعظ ليل نهار بضرورة الطاعة، والزهد في التصدر، وتجنب الولايات العامة، ممن لا يلتزمون بمقتضى مواعظهم. والخاسر في النهاية هو العمل الإسلامي والحركة الإسلامية.

لقد أدى تجميد مبدأ الشورى وإفراغه من مضمونه الإلزامي، إلى تصدعات وانشقاقات عميقة في جدار الصحوة. وقد حاولت بعض الحركات الإسلامية أن تتجنب مشكلات الخلافات الداخلية ـ الناتجة أصلا عن ضياع الشورى ـ بمزيد من تحجيم الشورى. وذلك من خلال

أحد أمرين:

- البحث عن قائد كارزمي تتمحور حوله الحركة، ويأسر الجميع بجاذبيته الشخصية.

- النخبوية في العضوية، وتضييق نطاقها، حتى يظل التحكم في الأتباع ممكنا.

وكل من الأمرين يثير مشكلة: إذ غالبا ما يبدأ الشقاق بعد رحيل الزعيم الكارزمي، وتؤدي النخبوية إلى جمود الحركة وهامشيتها[١٧]. وقد أصبح هذا الجمود بعد رحيل الزعماء الكبار ظاهرة، لا تكاد تخلو منها حركة إسلامية، رصدها دكمجيان، فقال: «تبدأ الحركة صغيرة سرية متحمسة، تقودها قيادة كارزمية. ثم تتحول مع الزمن إلى حركة عريضة، تعمل في العلن، ضعيفة الحماس، تقودها قيادة بيروقراطية»[١٨].

ولعل الباحث المتجرد، المطلع على هذه المساوئ القيادية، يتوصل معنا إلى أن أزمة المجتمعات الإسلامية لا تكمن في قيادات الدول الإسلامية فحسب، من حيث فسادهم واستبدادهم، وإنما يتعاضد مع ذلك تخلف قيادات الحركات الإسلامية وجمودها. وهكذا تظل الشعوب الإسلامية المسكينة تكتوي بنارين: فساد الواقع القائم، وقصور البدائل المنظورة. لقد أصبح الدواء جزءا من الداء، وتلك لعمري معضلة كبرى، ومأزق خطر.

إن السبب في كل هذا البلاء هو انعدام القواعد الإجرائية الضابطة التي تحمي مبدأ الشورى، وتفرض احترامه: دليلا عمليا، لا شعارا نظريا.

الإخوان والتخلف القيادي

وقد تجلت هذه المساوئ الثلاثة وغيرها - بكل أسف - في أعرق الحركات الإسلامية، وأوسعها شهرة، وأكبرها أثرا على غيرها: حركة الإخوان المسلمين بمصر. وقد بينا جوانب أساسية من ذلك في تحليلنا للبنية التنظيمية للحركة، ولا بأس بمزيد بيان هنا، اعتمادا على تحليلات

الدكتور النفيسي. فهو من الكتاب القلائل الذين يؤهلهم اطلاعهم على تفاصيل تاريخ الحركة، وتمرسهم بالعلوم السياسية والإدارية، وجرأتهم في الحق، على تقديم رأي موضوعي من الناحية الفنية، وغير مجامل من الناحية المبدئية. رغم أن اكتشاف بعض من هذه المساوئ لا يحتاج إلى أكثر من قراءة وثائق الحركة، والاستماع إلى قادتها.

ـ أما العجز الفكري والسياسيلدى قادة حركة الإخوان بمصر، فقد رصده النفيسي، وبين علته في قوله: «هذا الوضع المؤسف المتدني في الكفاية والاقتدار الفكري والسياسي في قيادة جماعة الإخوان إنما نتج عن اهتمامها بالعناصر التنفيذية التي تطيع طاعة مطلقة، وإبعادها للعناصر المؤهلة فكريا وسياسيا، والقلقة على مستقبل الدعوة. تغليب هذا الأمر ـ أي أهل الولاء على أهل الكفاية ـ نتج عنه هذا التدني في مستوى القيادة لدى الجماعة»[١٩] وقد كان من آثار هذا العجز السياسي والانحصار الفكري في قيادة الجماعة، تلك الهجرة للعقول المستنيرة بعلم الشرع والواقع عن الحركة، وابتعادها عنها، وهي في أمس الحاجة إليها «إذ من الملاحظ أن أعدادا كبيرة من ذوي العلم والفكر والسابقة في الجماعة بدأت تنفر من القيادة الحالية، وتبتعد عنها. وهذا لا يحدث إلا لوجود خطأ أو أكثر من خطأ يجب تصحيحه. فليس من المعقول أن يقف غالبية المفكرين من أصحاب السابقة في الدعوة في منأى عن الذين احتلوا مراكز القيادة دون سبب قوي»[٢٠]. كما كان من مظاهره تولي قادة لمقاليد الأمور في الحركة، وهم غير مؤهلين فكريا ولا سياسيا. فالذين قادوا الحركة منذ استشهاد البنا رحمه الله، لم يكن أي منهم من ذوي البراعة السياسية أو العمق الفكري، بل كانت سابقتهم هي كل ما يملكونه، وذلك أمر لا صلة له بالجدارة القيادية كما سنبين فيما بعد. وقد بين النفيسي جوانب القصور في الأهلية القيادية عند بعض هؤلاء بشكل مفصل لا مجال للإطناب فيه هنا[٢١]. وما نحتاج إلى تذكير القارئ الكريم به، هو أن هذا البؤس في الكفاءة القيادية ليس ناتجا عن نقص في الكفاءات داخل الحركة المصرية التي استوعبت النخبة المتعلمة في أكبر

الدول العربية، وإنما هو نتيجة للتصلب في الإجراءات المتبعة ـ إن بقيت هناك إجراءات أصلا ـ وإهمال معايير الأمانة والقوة التي جعلها الإسلام أساس الجدارة القيادية، واستبدالها باعتبارات تنظيمية وشخصية لا قيمة لها في مجال البناء القيادي.

ـ وأما محورية القائد الفرد، وهيمنة الثلة القليلة، فحدث ولا حرج. وقد كانت هذه المحورية الفردية في القيادة من أسباب الانقطاع القيادي الذي عانت منه حركة الإخوان بمصر، والجمود الذي أصابها، كما لاحظ النفيسي في قوله: «إن القيادة في مفهوم الإخوان هي شخص أكثر منها مؤسسة، شخص ينتهي فتكون معه نهاية، ولا بد من شخص آخر يبتدئ لتكون معه بداية. هذا المفهوم الشخصاني للقيادة قد عانت منه كل التشكيلات القيادية في العالم الثالث، سواء الإسلامية منها أو غير الإسلامية. وأخطر ما في هذا المفهوم من آثار، هو ربط المشروع العام للحركة ـ أيٍّ حركة ـ بشخص القائد أو الزعيم... وفي يقيني أن البنا رحمه الله لم ينتبه بما فيه الكفاية لهذه الإشكالية الكبيرة التي واجهت الجماعة بعد مقتله، ولم يضع الاحتياطات المطلوبة ـ المفاهيمية والمؤسسية والتربوية والإدارية ـ لتجنبها. لذلك ظلت جماعة الإخـوان بدون قيادة ما بين مقتل البنا في ١٩٤٩/٢/١٢ حتى ١٩٥١/١٠/١٩ عندما تسلم حسن الهضيبي رحمه الله القيادة، أي أن الإخوان ظلوا بدون قيادة ولا توجيه لمدة تقارب الثلاث سنوات»[٢٢].

ـ وأما إفراغ الشورى من مضمونها، فيكفي منه احتكار الهيئة التأسيسية لشأن اختيار القيادة في حركة بلغ أعضاؤها وأنصارها الملايين، رغم أن هذه الهيئة لا يبلغ عددها المائتي شخص، وظلت تتناقص مع الزمن. وقد انتبه النفيسي إلى أن التركيب القيادي للإخوان في مصر «هو تركيب يكرس كثيرا من الأمراض الإدارية في القيادة، وأهمها تركيز السلطة والقرار في يد فئة قليلة من الأشخاص، ربما يعدون على أصابع اليد الواحدة، كما هو حاصل اليوم. لا بد من التفكير بصيغة تفتت مواقع السلطة الإدارية القيادية، وتنقلها للقواعد، وتفوضها

للمستويات الأدنى من الهيئات الإدارية القيادية، التي ينبغي التفكير باستحداثها. فنحن اليوم في عصر كثرت فيه التساؤلات جراء الثورة المعرفية والمعلوماتية، التي نتجت عن تطور وسائل المعرفة والاتصال، ولم يعد من الممكن القبول بفكرة (الإمام) المرشد الحجة ذي العلم المحيط، الذي ينهل منه الناس الحكمة والمعرفة والرأي السديد. هذا زمن المؤسسات الكبيرة والنظم المرنة، وتوفير متطلبات الابتكار، وسيطرة العلاقات أكثر من سيطرة الهيكل، وتكثيف دور الاختصاصيين لا تهميشهم، وتفتيت السلط لا تركيزها، وتعقيد قرار الحرب والسلام لا تبسيطه. وكل ذلك غير متحقق في جماعة الإخوان بصيغتها الإدارية الحالية»[٢٣]. ولأن المصائب لا تأتي فرادى ـ كما يقال ـ فإن الإخوان المصريين لم يلتزموا بنظامهم الأساسي ـ على علاته ـ في تنصيب قياداتهم بعد الشهيد البنا. فلم يعد للهيئة التأسيسية صوت مسموع، وسيطر أفراد من النظام الخاص على القيادة، وأصبحوا يعينون المرشد تعيينا، دون رجوع للهيئة، أو مرجعية في قوانين الجماعة، فقضوا على آخر رمق من الشرعية القيادية. وقد ترسخ هذا الوضع المعوج بعد وفاة الأستاذ الهضيبي رحمه الله يوم ١٩٧٣/٨/١١. وفيما يلي نورد شذرات مما أورده النفيسي عن هذا التطور المؤسف حقا، يقول النفيسي: «بدلا من أن يتم دعوة أعضاء الهيئة التأسيسية الأحياء (بعد وفاة الهضيبي) للتداول في هذا الشأن ـ كما ينص النظام الأساسي للإخوان ـ استفرد إخوان النظام الخاص بالأمر، وحلوا محل كل المؤسسات الشرعية للجماعة (الهيئة التأسيسية ومكتب الإرشاد)... تمكن عناصر النظام الخاص (مصطفى مشهور ـ كمال السنانيري ـ أحمد حسنين ـ د. أحمط الملط ـ حسني عبد الباقي.. وغيرهم) من إحكام سيطرتهم على شؤون الجماعة، وتم من خلال هذه الهيمنة إبعاد كل العناصر المستنيرة، التي تتمتع بالشرعية والأهلية أمثال د. محمود أبو السعود، والأستاذ فريد عبد الخالق،ود. حسان حتحوت، والأستاذ محمود عبد الحليم، ود. عصام الشربيني.. وغيرهم من إخوان النظام العام، فشكل عناصر النظام

الخاص مكتبا للإرشاد من بينهم، وهو القائم حتى اليوم، بالرغم من ترصيعه ببعض الفصوص مؤخرا... إن شخصية المرحوم عمر التلمساني اللينة الهينة الحيية قد راقت لأعضاء النظام الخاص كملاءة تنظيمية، وكواجهة سياسية فقط، لا أكثر ولا أقل... وربما كان هذا مما دفع عناصر النظام الخاص إلى اختياره و«تعيينه» مرشدا للإخوان المسلمين، دون الرجوع للهيئة التأسيسية، أو مواد النظام الأساسي. وجه القصور في شرعية هذا التعيين أنه يتجاهل الهيئة التأسيسية والنظام الاساسي للجماعة. ويعد «تعيين» التلمساني رحمه الله انتهاكا صارخا لدستور الجماعة، و(هو) تصرف أدى إلى خلل ظاهر في بنيتها»[٢٤].

ومن الواضح أن الدكتور النفيسي يركز هنا على الخلل من حيث الشكليات القانونية، وإلا فإن الأمر أكبر من ذلك بكثير، كما أوضحنا في الفصل الثالث، وكما أوضح النفيسي نفسه في مواضع من دراسته.

وكانت المبررات التي تساق تسويغا لتجاهل النظام الأساسي والهيئة التأسيسية غريبة حقا. ومن ذلك تبرير الشيخ محمد حامد أبو النصر رحمه الله ـ في مقابلة عام ١٩٨٦ ـ عدم دعوة الهيئة التأسيسية لاجتماع تختار فيه مرشدا للإخوان، بقوله: «اجتماع الهيئة التأسيسية غير ممكن بحكم القانون، في ظل قوانين البلاد السائدة حاليا، وفي ظل قرار حل جماعة الإخوان المسلمين»!! وقد علق النفيسي على ذلك قائلا: «أعضاء الهيئة التأسيسية الأحياء (عام ١٩٨٦) لا يزيدون على الثلاثين إلا بقليل، أليس من الممكن تلاقيهم في منزل أحدهم، للتداول في هذا الأمر، وحسمه وفق القانون الأساسي للجماعة؟ لماذا اجتماع كهذا غير ممكن، بينما اجتماع الإخوان في معسكرات تضم المئات ممكن بالرغم من الموانع القانونية؟ أم أن وراء تجاهل الهيئة التأسيسية ما وراءه؟...»[٢٥]. ولنا أن نضيف تساؤلات أخرى إلى تساؤلات النفيسي منها: هل «قوانين البلاد السائدة» تحظر انتخاب قيادة شرعية للإخوان، وترخص في قيادة معلنة لكن غير شرعية؟! وهل القانون المصري يسمح للإخوان بتشكيل وقيادة «تنظيم دولي» يضم كل الحركات الإسلامية المغضوب عليها من

طرف حكام بلدانها؟ وهل القوانين الدولية ترخص بتأسيس التنظيم الدولي للإخوان المسلمين!؟ أليس من الممكن تنظيم مؤتمر عام في شكل مؤتمرات مصغرة محدودة، دون لفت الانتباه، كما تفعل حركات إسلامية أخرى؟

وكان لا بد أن يتوصل النفيسي إلى النتيجة المنطقية المترتبة على هذا الخلل القيادي في تنظيم الإخوان بمصر وغيرها من الدول العربية، فيقول: «إن المزايا الحركية لهذه الجماعة بدأ يظهر عليها عناصر الضعف والتفكك في تركيبتها القيادية»[٢٦] ثم يضيف: «لم يعد التركيب الإداري القيادي للجماعة مجديا اليوم، بل أصبح هو ذاته عقبة أمام الدعوة الإسلامية في مصر وبعض الأقطار العربية التي امتدت إليها يد الجماعة ذاتها»[٢٧].

ولولا خشية التطويل لأضفنا شرحا ضافيا لهذه المساوئ القيادية، ولتناولنا غيرها، لكن في هذه الإشارات غنية وعبرة للمعتبر إن شاء الله.

الحركة السودانية تستدرك

لقد كانت الحركة الإسلامية في السودان أكثر الحركات انتباها إلى معضلة القيادة في العمل الإسلامي «فظلت الشورى في التنظيم مبدأ أساسيا لم يدر حوله جدل»[٢٨] وهذا أمر مهم وإن لم تختص الحركة به، وجسدت ذلك عمليا، وهذا هو الأمر الأهم الذي لم تنجح فيه أغلب الحركات الأخرى، رغم إقرارها النظري بمبدأ الشورى وبالروح المؤسسية. وبذلك «نجحت الحركة في تحديد خياراتها التاريخية وفق مقاييس شورية، كما حدث في طريقة اختيارها لاسمها، وصيغ عملها، وعلاقاتها مع الحركات الإسلامية المماثلة»[٢٩].

وقد تجلى ذلك في المعضلة الكبرى في الحركات الإسلامية: تغيير القادة بمرونة ويسر، إذ أن الحركة الإسلامية في السودان «هي الحركة السياسية الوحيدة (بين الحركات الإسلامية) التي كانت ذات قدرة على

تغيير قيادتها دون أن يؤثر ذلك على فاعليتها. ففي ربع قرن من الزمان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) تناوب على قيادة الحركة ما لا يقل عن سبعة أشخاص... (عوض عمر / علي طالب الله / بابكر كرار / الرشيد الطاهر / صادق عبد الله / محمد يوسف / حسن الترابي) وهذه تشير إلى خاصية الحركة ومدى عمق الروح الجماعية فيها، وبعدها عن التعصب للأفراد، وارتباطها بالمبادئ»[٣٠]. ولم تتوفر لدينا معلومات وثائقية عن قيادات الحركة فيما بعد ١٩٦٩، لكن المعطيات المستقاة من بعض المطلعين على شأن الحركة تدل على أنها ظلت ملتزمة بنهج الشورى وتداول القيادة، فقد تداول على القيادة في هذا الفترة الدكتور علي الحاج، وعبد الله حسن أحمد، وعلي عثمان طه، وحسن الترابي، وآخرون..

ومن أجل تحقيق استقامة التوجه (الأمانة) وفاعلية الأداء (القوة) في القيادة تبنت الحركة الإسلامية في السودان أربعة مبادئ تتحكم في تشكيلها وسير عملها. هذه المبادئ هي: «التوزع والتباين والتوازن والتضابط»[٣١].

ـ فالتوزع هو تجزئة السلطة وتفتيتها على هيئات القيادة المتعددة بنِسب منسجمة تراعي الاختصاص، وتكفل القيام بكل المهام، وتحقيق كل الأهداف التي لا تستطيع هيئة واحدة الاضطلاع بأمرها.

ـ والتباين هو الفصل بين السلطات من خلال تنوع الهيئات المكونة للقيادة في شكلها وفي وظيفتها وفي صلاحياتها، فلا يكون واضع القانون هو منفذه، ولا منفذ الخطة هو المقيِّم للأداء.

ـ والتوازن هو العدالة في توزيع الصلاحيات على الهيئات بما يكفل لكل منها ما يكفي من الحرية والفاعلية اللازمتين لأداء مهمِته، دون أن تطغى على غيرها من الهيئات والأجهزة. فلا تكون الهيئات الشورية ـ مثلا ـ عبئا مقيدا للهيئات التنفيذية، ولا التنفيذية قادرة على التنصل من المساءلة والمحاسبة أمام الهيئات الشورية، أو الخروج على الخطة والتوجه العام.

ـ والتضابط هو التبعية المتبادلة بين هيئات القيادة، وقدرة كل منها

على مراقبة الأخرى والتأثير عليها إذا رأت في مسلكها انحرافا في الوجهة، بما يضمن نوعا من التناغم والتلازم فيما بينها، ويمنع أيًا منها من الاستبداد بالأمر أو الانفراد بالقرار.

وهذه المبادئ الأربعة هي التي نقصت البناء القيادي في العديد من الحركات الإسلامية، من ضمنها حركة الإخوان المسلمين بمصر، والجماعة الإسلامية في باكستان، كما يتضح من تحليلنا لهيكلهما التنظيمي في الفصل السابق.

الشمول والتكامل القيادي

وحرصا على تشييد بناء قيادي سليم تبنت الحركة في السودان مبدأ «التكامل القيادي» الذي يستمد أساسه النظري من شمول الإسلام، بحيث تعم مبادئه كل جوانب الحياة النظرية والعملية :ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، ومن عموم الدعوة بحيث تشمل كل طوائف المجتمع، وتنعم بها مختلف مكوناته دون احتكار أو تحيز عرقي أو طائفي أو طبقي.

لقد كان مبدأ التكامل القيادي من أهم المبادئ التي حرصت عليها الحركة، إذ هو المرادف العملي لمبدأي شمول الإسلام وعموم الدعوة، والتعبير التنظيمي عنهما.

يوجز لنا الدكتور الترابي بعضا من ثمرات التكامل القيادي وأسباب حرص الحركة السودانية عليه فيما يلي:

- «ضمان عدالة التمثيل وشمول القيادة، بحيث يكون فيها من ينطق بلسان كل قوم ويبلغهم رسالة الجماعة»[٣٢].

- «خشية أن تعتل القيادة ط قيا في همومها ومذاهبها وأساليبها، أو تفتقد العدل والاعتدال والوسطية والتيسير»[٣٣].

- «حتى لا تتشوه صورتها أو وجهتها، بل حتى لا يتشوه مغزى الدعوة والحركة الإسلامية»[٣٤] من حيث عموم التوجه والرسالة.

- تجنب المواقف السلبية غير المتجاوبة من طرف القاعدة، تلك المواقف «التي قد تنشأ من ظن احتكار القيادة لجيل دون جيل، أو صفوة مخصوصة، أو طبقة أو فئة معينة»[٣٥].

ولتحقيق الشمول والتكامل القيادي حرصت الحركة - بعد تجاوز طور التأسيس - أن تضم أجهزتها القيادية ممثلين للفئات السبع التالية:

أولا: أهل السبق والخبرة«أولئك هم السابقون الأولون الذين أسسوا الحركة وأعطوا وجاهدوا حين العسر والغربة، وصبروا وثبتوا على العهد، فأصبحوا رموزا للولاء معهودين مأمونين، وكنوزا للخبرة حكماء ناضجين، وأعلاما تتعلق بهم تكاليف الجهاد الإسلامي في المجتمع، ووجوها تعبر عن الدعوة إلى الإسلام»[٣٦]. ولا تخفى أهمية هؤلاء وضرورة وجود البعض منهم في القيادة: استفادة من خبرتهم وحكمتهم، واجتذابا للآخرين إلى الدعوة بمثالهم ومكانتهم، وتأكيدا لمعاني الاستمرار في المسيرة بحضورهم ومشاركتهم. لكن التحفظ الأساسي على هؤلاء السابقين هو إمكانية هيمنتهم على القيادة بمكانتهم وسابقتهم، ثم تتحول تلك الهيمنة إلى جمود في نمو الحركة وركود في أدائها، وتفتح الباب أمام الانشقاق والتفكك الداخلي. إذ قل أن يوجد القادة ذوو الشخصيات المتحركة المرنة، القادرة على التكيف مع مقتضيات الظروف المتغيرة. والغالب أن يكون جل السابقين ممن صاغت شخصياتِهم ظروفُ التأسيس، فلا يستطيعون التجاوب الإيجابي مع ظروف مغايرة. ذلك ما يشرحه الترابي بقوله: «ثم يأتي عهد يتكاثر فيه التابعون اللاحقون، وتبدو القيادات القديمة - مهما وُقِّرت لما مضى - طبقة امتياز تحتكر القيادة، وحمَلة تصورات غير مناسبة لجديد الابتلاءات. وبالفعل تتقادم القيادة عمرا وعلما، وتجمد فتجمد بها الحركة. ومثال ذلك مشهور في حاضر العالم، لا سيما في الحركة الشيوعية الحديثة. بل مثله مشهور في تاريخ الحركات الإسلامية، حينما يشكِّل التاريخ المحترَم أحيانا ثِقَلاً يعوق حركة التقدم، فتتراكم حاجات التطور، وتنسد أبوابه، حتى ينفجر التغيير دفعة واحدة عنيفا غير رقيق، استدراكا لمقتضيات التجديد»[٣٧]. ومن

أوضح الأمثلة على ذلك المعاناة الداخلية التي تعاني منها حركات إسلامية عريقة، مثل حركة الإخوان المسلمين بمصر والجماعة الإسلامية بباكستان، تلك المعاناة المتمثلة في شيخوخة الصف القيادي وعجزه عن الاستجابة للظروف المتغيرة، بحيث تحول من كانوا رواد التغيير في الماضي، إلى قيد لحركة التغيير في الحاضر، وحاجز أمام الولوج إلى المستقبل، رغم القوة والعنفوان اللذين يتسم بهما شباب هذه الحركات. وقد أدرك أعداء الحركة الإسلامية هذا الجمود، فلم يستطيعوا إخفاء ارتياحهم له، وخوفهم من ظهور قيادات فتية تعيد للحركة قوتها وفتوتها. وفي هذا الصدد كتب "دكمجيان» مطلع الثمانينات: «إن قيادة الإخوان في مصر وغيرها من الدول العربية قيادة شائخة ومرهقة بعد سنوات من السجن والتعذيب. لكن شباب الحركة في حالة سليمة، وتجربتهم السياسية لا مثيل لها في الحركات الإسلامية الأخرى. وسيكون في وسع قائد حركي شاب ـ يخلف التلمساني ـ أن يبعث الحياة في هذه الحركة الضخمة، ويحولها إلى تهديد حقيقي للنظام»[٣٨]. لكن من الواضح أن ما خشيه «دكمجيان» من التغير النوعي في البناء القيادي للإخوان، لم يحدث خلال العقدين اللاحقين، لا في الأشخاص، ولا في الإجراءات.

إن الحل الأمثل لدرء خطر الجمود هذا، هو أن يُوجَد بعض السابقين في القيادة بشكل لا يحرِم الحركة من تجربتهم، ولا يخل بالتوازن بين أجيالها. فوجودهم ضرورة، إذ هم يعينون الحركة على التقيد بالمبدأ، والتثبت في المسيرة. وهيمنتهم مضرة لعدم قدرة أكثرهم على التجديد والتطوير في الغالب. وتلك هي خلاصة التجربة السودانية في هذا الشأن «فالحركة الإسلامية في السودان لم تحمل طائفة كبيرة من ذوي السابقة التاريخية فيها، ولم يخلُ صفها القيادي من بعضهم»[٣٩].

ثانيا: أهل الشباب والتجديد: في كل حركة تغيير اجتماعي طائفة من الشباب حريصة على التجديد والتغيير، والتكيف مع حركة الزمن الدائبة. وهؤلاء» هم الذين تتوخى فيهم كل حركة نفحة الانبعاث الموصول، ودفعة

الحياة المتجددة، لأنهم أقرب إلى الوعي بطوارئ الابتلاءات، وأوفر طاقة لتكاليف الحركة، وأسرع تحررا من أسر التاريخ وتصوُّبا نحو المستقبل»[٤٠]. والحركة الإسلامية في السودان ذات منهج توكلي جريء ـ كما أوضحنا في الفصل الأول ـ تؤمن بالتجديد الدائب والاستدراك الدائم. لذلك حرصت على «تغذية القيادة بعنصر الشباب، يمثل القاعدة الأكبر، ويحمل الموقف المناسب للاجتهاد والتجديد والتوكل، ويبذل الطاقة المكافئة لحاجات الحركة وأعبائها»[٤١]. وتمثيل هذه الطائفة في القيادة هو الذي يدرأ خطر الجمود الذي قد ينتج من هيمنة الكبار السابقين، ويوازن ثِقَل أولئك وتريثَهم بحركة الشباب وحيويته، ويعصم الحركة من مخاطر الانقطاع بين الأجيال والجمود في العمل. وبذلك «لا تتمايز الأجيال فتتجانب، أو تتقطع وتتخاصم، بل.. تتكامل توجيهات الحكمة وضوابطها مع إبداعات الشباب ودوافعه»[٤٢]. وقد كان لحضور عنصر الشباب والتجديد بكثافة في قيادة الحركة أثر بارز في قوتها وقدرتها على التكيف مع الظروف المتغيرة والصروف المتبدلة.

ثالثا: أهل الدعوة والخطاب: «هؤلاء هم الذين يباشرون نشر الدعوة بالخطاب والموقف العام كتابة وكلاما يتقنون لغتها، وينصبون رمزها الظاهر، ويمثلون الجماعة لدى الرأي العام»[٤٣]. ولا تستغني القيادة عن وجود بعض من هؤلاء ضمنها، إذ هم لسان الحركة ووسيلتها لاكتساب المجتمع، وهم القادرون ببلاغتهم ومكانتهم على تسويق قراراتها واختياراتها في الصف الداخلي وفي المجتمع الخارجي. لكن الإشكال التنظيمي المتعلق بهؤلاء هو إمكانية فرضهم قادةً للحركة بحكم شهرتهم وحضورهم لدى القاعدة، دون أن تكون لديهم المؤهلات الإدارية والتنظيمية والسياسية اللازمة للقيادة: «هؤلاء أقرب ـ في حركة سرية قد لا يتعارف أهلها جميعا ـ أن يقدَّموا: استثمارا لكسبهم الجماهيري، واعتبارا لقوتهم الخارجية. فشهرتهم في الداخل والخارج تزكيهم، وقد تفرضهم شيئا ما لدى الجماعة»[٤٤]. فالأخذ من هؤلاء بقدرٍ دون السماح لشهرتهم بالطغيان على عناصر الكفاءة القيادية الأخرى، هو الأحسن

والأليق. وهذا ما فعلته الحركة في السودان: «فإذا تأمل المرء عناصر القيادة وجد فيهم طائفة من هؤلاء قد لا يتميزون بالسابقة أو العطاء، أو بحسن الإشارة أو الإدارة، إلا أنهم وجوه الحركة لدى مجتمع الخطاب»[٤٥].

رابعا: أهل العطاء والتنظيم الداخلي:«غالب هؤلاء عناصر لا تظهر على الملإ، بل هم فعاليات خفية، يقومون بالمهام التنظيمية الداخلية، ويرعون حياة الجماعة الخاصة، أو يكونون قد أعطوا جليلا من الجهاد بالمال والذات في غير شهرة. فإذا عُرف أمر هؤلاء وقدّرهم في صفوف الجماعة كان ذلك أدعى إلى أن يقدمهم لمواقع القيادة تقديرا لعطائهم، لأنهم أهل للجزاء ومظنة لمزيد عطاء، أو احتياجا لأمثالهم. فلا قوام لجماعة بأعلامها ودعاتها إلا أن تدعمها إدارة داخلية فعالة، وعطاء تنظيمي، ومدد حركي، وأن يتجرد لذلك ذوو إرادة ووسع وكفاءة»[٤٦]. أما الإشكال المتعلق بهؤلاء فهو أنهم جند مجهولون «وقد لا يُعرَف هؤلاء فيتعرضون للتزكية العامة بين الجماعة»[٤٧] فيؤدى ذلك إلى إهمالهم وعدم إشراكهم في القيادة، رغم الحاجة الملحة إليهم، إذ هم قلب الحركة ومحركها، وأداة تأطيرها وتسييرها، ودرعها ضد عدوها «وهنا تكمن الحكمة في الانتخاب غير المباشر الذي يتولاه الفائزون في الانتخاب الأولي المباشر. فالغالب أن يكون فيهم قياديون سابقون يعرفون من لا تُشهِره طبيعة عمله، أو من تخفيه الجماعة عمدا واستئمانا، ويقدِّرون أهلياتهم والحاجة إليهم، فيزكونهم للانتخاب المستدرِك الذي يضمهم للقيادة»[٤٨].

خامسا: أهل السمت الديني التقليدي:«إن للمجتمع التقليدي معاييره في من يكون رجل الدين الشيخ القيادي!! ويتركب المعيار العرفي من مظهر عمر وسمت وزي، ومسلك تنسك وتورع وتزهد، وأهلية فقه وعلم تراثي، وربما خلفية ميراث صالح»[٤٩]. ولأن الحركات الإسلامية حركات تجديدية في الفكر والعمل والسمت، فإن المجتمع التقليدي قد لا يجد فيها انسجاما مع رؤيته الدينية، أو صورة نمطية لرجل الدين الذي اعتاده في صورة شيخ فقه خامل أو شيخ تصوف درويش، فتفقد الحركة شرعيتها في

نظره، وتتحول إلى حركة صفوة حديثة منبتة من مجتمعها. لقد أدرك «دكمجيان» بحق أن «واحدا من المعوقات (للحركات الإسلامية) يتمثل في غياب عدد كبير من «رجال الدين» عنها، خصوصا في البلدان السُّنية»[٥٠]. ومن الأمثلة التي تساق في هذا الصدد ما أشارت إليه «موسوعة أوكسفورد للعالم الإسلامي المعاصر» من معاناة «الحزب الإسلامي» في أفغانستان: فحينما بدأ التنافس بين «الحزب الإسلامي الأفغاني» بقيادة حكمتيار وبقية القوى الأفغانية الأخرى على قيادة الجهاد ضد الروس ـ ثم على قيادة الدولة فيما بعد ـ كانت نقطة الضعف لدى الحزب الإسلامي هي أن أغلب قادته من خريجي الكليات الحديثة الذين لا يملكون تراثا دينيا يسبغ عليهم الشرعية في المجتمع التقليدي[٥١]. ومن الواضح أن الحركات الإسلامية الشيعية لم تعان من هذا، بسبب الخلفية التاريخية لمجتمعاتها التي تمنح الفقهاء نوعا من القيادة الاجتماعية، وتضع تحت أيديهم من الموارد (الخُمس) ما يضمن لهم دورا سياسيا ونفوذا اجتماعيا، ويجعلهم في طليعة حركة التغيير، بل يجعل التغيير بدونهم أمرا مستحيلا. أما في المجتمعات السُّنية، فقد استطاع المستبدون في كثير من الأحيان توظيف العديد من «رجال الدين» التقليديين ـ فقهاء ومتصوفة وطلاب علم شرعي ـ ضد حركة التغيير، وإغرائهم بالمال والجاه، واستغلال غفلتهم وجهلهم بمقتضيات الدين في مجتمع معاصر. وكان من أسباب ذلك تفريط الحركة في دمجهم في عملها، وتحميلهم مسؤولياتهم الشرعية. وبذلك تظهر الحكمة فيما قرره الدكتور الترابي حين قال: «تحتاج الجماعة الإسلامية المجددة أن لا تنقطع عن مجتمعها المتدين أو تصادمه، وأن تحفظ صورة ومصداقية دينية لتمد دعوتها وأثرها بيسر. ويلزمها من ثَم أن تبرز في صف قيادتها بعض من يمثلون الشرعية الدينية التقليدية»[٥٢]. وغير خاف أن أمثال هؤلاء لا يملكون في الغالب مؤهلات قيادية بالمعنى التنظيمي والإداري والسياسي، لكن شمول أهداف الحركة وعموم رسالتها يوفر لهم المكان المناسب والمكانة اللائقة، ليخدموا الدين قدر وسعهم، وكل ينفق مما آتاه الله.

سادسا: أهل الثقافة الحديثة:«ما دامت الحركة تجديدية رائجة في القطاع الحديث تستمد قوتها في المجتمع من قوته القيادية والتأثيرية، فقد كان لزاما أن يكون غالب قيادييها من النموذج المثقف الحديث بدرجاتهم العلمية النظامية ونسبتهم المهنية. هؤلاء قوام مراحل تأسيس الحركة (في السودان) ورموز قوتها في القطاع الحديث الرائد، وهم أيضا من أسباب هيبتها في القطاع التقليدي، الذي قد لا يتوخى قيادة شأن الدين في أمثال هؤلاء، لكنه يرجوهم لشؤون دنياه، ويعلم أنهم أهل بصر وخبرة في ذلك، لا سيما حين يلاحظ فيهم عجيب الجمع بين دعوة الدين والدنيا»[٥٣]. وتتجلى أهمية هذا القطاع ـ إضافة إلى ما سلف ـ في ثلاثة أمور:

ـ «استسلام العوام لقيادة الصفوة»[٥٤] وهي ظاهرة تاريخية في المجتمعات البشرية عامة.

ـ «فتنة المجتمع بزينة الشهادات العليا»[٥٥] وهو أمر شاع في مجتمعات العالم الثالث الحديثة تعبيرا عن مركب النقص تجاه الثقافة الغربية.

ـ خبرة هؤلاء التنظيمية والإدارية والسياسية التي توفرها لهم ثقافتهم الحديثة، وقدرتهم على التعامل مع تحديات العصر، واستيعاب أحوال العالم.

وكان الإشكال أمام الحركة في السودان ـ خلافا لحركات أخرى ـ هو كيفية إلجام هؤلاء، والحيلولة دون سيطرتهم الكاملة على مقاليد الأمور، إذ «كان نجاح الإخوان (السودانيين) محدودا في اجتذاب أعضاء من خارج القطاع الحديث المتعلم»[٥٦] خصوصا في الأطوار الأولى من عمر الحركة.

ونظرا للمنحى التجديدي الذي تتبناه الحركة الإسلامية في السودان فإن أغلب قادتها كانوا من هدا القطاع الحي الرائد، دون أن تهمل المجتمع التقليدي، أو تقطع الصلة به.

سابعا: أهل التمثيل المخصوص: رغم كل الاحتياطات والحرص على

التكامل القيادي، من خلال إدراج المجموعات الست المذكورة، فقد وجدت الحركة في السودان بعض الثغرات، ذلك أن «الانتخاب العام مهما كان حرا راشدا لا يخلو من ثغرات في تمام التمثيل، فكانت إجراءات الضم بالانتخاب التكميلي غير المباشر تتيح فرصة لاستدراك ذلك»[٥٧].

وللضم التكميلي فائدتان هما:

- التأمين لبعض القادة الذين تحتم الظروف بَقَاءهم في الظل. وسنتحدث عن ذلك في الفقرة التالية..

- والتوازن من حيث فتح الباب لإدخال أبناء بعض المناطق والفئات التي لم يوجد في الهيئة المنتخبة من يمثلها وينطق بلسانها.

وبذلك «تُراعى الموازنات الإقليمية بغير أحكام قطعية في تكوينات القيادة التنفيذية، كما يُراعَى تمثيل الفئات المظلومة»[٥٨]. مثال ذلك في الحالة السودانية: سكان الريف وأهل الجنوب. وتستطيع الحركات الإسلامية في بلدان أخرى أن تطبق هذه القاعدة على طوائف أخرى من المجتمع، خصوصا تلك التي قضت عليها الظروف التاريخية والاجتماعية بالإقصاء أو الاضطهاد، أو حالت ظروف دون تأثرها بالخطاب الإسلامي تأثرا كافيا.

توازن الشرعية والأمن

إن الظروف التي تعمل فيها الحركات الإسلامية ليست ظروفا طبيعية، فالمضايقة من القوى المحلية، والتربص من القوى الخارجية، لا يسمحان بالاسترسال في الانفتاح، أو التوسع في التشاور حول اختيار القادة، بالقدر المطلوب شرعا، والمرغوب واقعا. فكان لا بد من حل عملي يوفق بين اعتبارات الشرعية القاضية بأن القاعدة هي مصدر شرعية الولاية والقرار، وبين اعتبارات الأمن القاضية بعدم الكشف عن جميع المهيَّئين لعضوية القيادة.

إن الحل العملي الذي تقدمه التجربة السودانية لذلك الإشكال هو أن

«تتخذ الجماعة في انتخاب ولاتها الشوريين والتنفيذيين نظامين:

- الانتخاب المباشر من تلقاء قاعدة عضوية الجماعة لمؤتمرها العام، أو من تلقاء المؤتمر لهيئتها الشورية.

- والانتخاب غير المباشر حيث يكون للهيئة الشورية وللهيئة التنفيذية أحيانا أن تنتخب بعض أعضاء تضمهم إليها - بنسبة الثلث أو دونه - وتستكمل بهم هيئتها»[٥٩].

صحيح أن هذه الطريقة تسلب القاعدة جزءا من سلطتها الشرعية، لكن للضرورات أحكامها التي تفرض نوعا من التنازل بين المبادئ، والتناسخ بين الأحكام. كما أن منح القاعدة للقيادة المنتخَبة صلاحية تعيين أفراد تكمل بهم النقص، لا ينافي حق القاعدة في قرار الاختيار. ولا يعدو الأمر أن يكون تنازلا حكيما منها من أجل التغلب على إشكال عملي على قدر كبير من الأهمية. ذلك ما يشرحه الترابي بقوله: «الانتخاب غير المباشر درجة نازلة في حكم الشورى، لأنه أبعد من اختيار القاعدة ذات السلطة الشرعية في الأصل بعد نص الشريعة، ولأنه أقرب بانحصار عدد الناخبين إلى أن يدخله التأثير. ولكنه ضرورة اقتضتها خصوصية طبيعة الجماعة وسرية أعضائها. فالقاعدة قد لا تعرف المؤهلين للقيادة ومناصبها المختلفة حق المعرفة، وقد يكون من الحيطة أن لا تعرفهم جميعا، أما المنتخبون الأوليون فهم أوْلى أن يعرفوا أقرب المؤهلين وخصوص تزكيتهم وتجريحهم. ومن ثَم رُكِّبت الهيئات القيادية من جانب أكبر يُنتخَب مباشرة، وجانب أصغر يضمه أولئك»[٦٠].

ولا شك أن هذا حل وسط عادل يحافظ للقاعدة على سلطتها، باعتبارها مصدر الشرعية القيادية، ويحفظ للحركة أسرارها الاستراتيجية، التي لا تسمح الظروف بنشرها على ملأ من الناس.

التقييد الزمني للولاية

من الضروري أن لا تكون الولاية تفويضا دائما مدى الحياة، فهذا أمر محسوم في فكر الحركة الإسلامية السودانية، نظرا لما في التفويض الدائم من مساوئ، منها:

- احتمال الجمود والتصلب في القيادة، لطول العهد وتقدم العمر وتقادم التجربة، دون وجود محطات للتقييم أو إمكانات للتغيير.

- الحرج والصعوبة في التغيير في حالة تقصير القيادة في حق الجماعة، أو قصورها عن التجاوب مع الحاجات المتغيرة.

- احتمال التمزق والانشقاق في صف الجماعة نتيجة لإغلاق مسالك التغيير بصورة سلمية وشرعية. «وذلك أن الولاية ـ ولو كان أصلها انتخابيا ـ إذا جمدت كانت أدعى لأن تؤسس الجمود، وتعيق التجديد، وأن تسبب حرجا في عزل والٍ ساء عطاؤه، أو تخلف عن حاجة الجماعة»[٦١].

من هنا حسمت الحركة السودانية أمرها واعتمدت منهج التولية لأمد محدد «عام إلى بضعة أعوام»[٦٢] ثم يتم تجديد الولاية على ضوء المحاسبة والتقييم لثمرات تلك الفترة.

إنما وجد الإشكال ـ أمام الحركة ـ في عدد المرات التي يمكن إعطاؤها لصاحب الولاية. فهل الأحسن التحديد: بأن تكون مرتين أو ثلاثا ـ مثلا ـ أم الأحسن الإطلاق:بجعلها غير محدودة ما دام القائد قادرا على العطاء والمواكبة؟؟

لكل من الطريقتين فوائد ومساوئ:

فمن فوائد التحديد:

- مرونة الانتقال القيادي صعودا ونزولا، وغلق الباب أمام الاستبداد بالقرار أو احتكار السلطة.

- فتح الباب أمام الأجيال الجديدة من المؤهلين للتعبير عن كفاءاتهم وعبقرياتهم الخاصة، من خلال وضعهم في بؤرة التحدي.

ومن مساوئه:

ـ احتمال الانقطاع في تراكم التجربة، وهو أمر مضر للغاية بمسيرة الحركات الإصلاحية.

ـ مخاطر الانتقال فيما يتعلق بالجوانب السرية الحساسة من عمل الحركة.

ومن فوائد الإطلاق:

ـ استمرار التراكم والتقدم المتحصل، لأن «الاستمرار في الولاية أدعى لاستبقاء التجربة واضطراد السير»(٦٣).

ـ عدم حرمان الحركة من تجربة قادة برهنوا على كفاءتهم ومرونتهم وتجاوبهم مع مقتضيات الظروف المتجددة.

ومن مساوئه:

ـ الخوف من إفراغ العملية الانتخابية من مضمونها بـ«أن تكون دورات التولية شكلا ظاهرا لا يحقق التجديد الفعلي»(٦٤).

ـ مخاطر الجمود التي عانت منها بعض الحركات الإسلامية، حينما ظل يقودها نفس الأشخاص لمدة مديدة، لا بكفاءة أو مرونة، بل «بقوة التاريخ وهيبة المقام»(٦٥).

وبالموازنة بين هذه الاعتبارات المتعارضة، والتأمل إلى ظروف الحركة ومجتمعها «رجَح لدى الجماعة (في السودان) أن لا تضع حدا لعدد الولايات المتعاقبة»(٦٦). لكنها حاولت التغلب على مساوئ ذلك وغيره بإجراءات وقائية، نتناولها في حديثنا عن العوائق الموضوعية للشورى، وعن وسائل حماية الشورى.

العوائق الموضوعية للشورى

لا تنحصر العوائق أمام الشورى في استبداد القادة وتفلت القاعدة، بل توجد عوائق موضوعية ناتجة عن طبيعة الحركات الإسلامية، من حيث عموم رسالتها، وظروف عملها. ومن هذه العوائق:

ـ «التفاوت البادي في الكسب العلمي»(٦٧) والمراد به الانفصال الممكن

بين جماهير القاعدة وبين طبقة المثقفين ثقافة حديثة عالية، تلك الطبقة التي «قد يكون خطابها معقدا، وبرنامجها مستعليا، لا يدركه السواد الأعظم من أتباعها»[٦٨]. والشورى تقتضي قاعدة خطاب موحد يدركها كل الشركاء.

- «سرعة البت والتنجيز في الأمور»[٦٩] أحيانا، بما لا يدع مجالا لاستشارة القاعدة أو إشراكها في صياغة القرار بشكل مُرْض «والقيادة من ثَم قد تتحرك بنحو، وتستجيب للتحديات بسرعة، مما لا يسع آخر الركب»[٧٠]. فيولد ذلك نوعا من الانفصال يتعين تلافيه.

- ضعف قنوات الاتصال التنظيمية ووسائل الاتصال المحلية «لا سيما في بلد مترامية أطرافه، بائسة مرافق الاتصال وهياكل النقل فيه»[٧١]. مما يؤثر على حركة انسياب المعلومات والمشاورات بين القيادة والقاعدة في الوقت المناسب وبالصورة المناسبة.

- «سرية الأوضاع الخاصة بالجماعة»[٧٢] حيث «إن أوضاع السرية التي تفرضها ضرورة الأمن الملازمة لحال الحركة الإسلامية تقتضي حجب كثير من المعلومات، بل تقتضي احتجاب بعض القيادات عن القاعدة، خشية الافتضاح والتعرض للمخاطر»[٧٣].

- وربما انضافت إلى ذلك ظروف استثنائية خاصة ـ كحملات القمع والاضطهاد ـ فزادت من أسباب الحيطة والتكتم. وللظروف الاستثنائية ـ لا محالة ـ أثرها السلبي على التشاور في القرارات، والتداول حول الشأن العام.

- خصوصية بعض الموضوعات، بحيث لا تستطيع القيادة إطلاع الجميع عليها، وبعض القرارات التي لا تستطيع شرح الحكمة منها، لما في ذلك من إهدار قيمتها العملية والمصلحية، مثل بعض القرارات المتضمنة نوعا من المناورات السياسية والأمنية التي لا يمكن شرح حيثياتها. وقد أشار مكي إلى ذلك بقوله: «إن الظروف الاستثنائية تؤدي إلى حجب كثير من المعلومات عن الجماعات القاعدية. والمشاورة الناجحة تتطلب إلمام

كل الأطراف بتفاصيل ما هو دائر»[٧٤].

- ضرورة الاقتصار على أهل الخبرة والاختصاص في بعض الأمور التي لا يحسن طرحها للمناقشة أمام الذين لم يلموا بأبعادها، مثل القضايا الفنية المتخصصة التي لا يُحسن الخوضَ فيها إلا أهلها، وهو ما دعاه الترابي «تقدير العطاء الفني والعلمي المتخصص»[٧٥].

وقد توقف الأستاذ مكي عند هذا العائق الأخير، وصلته بتعامل الحركة الإسلامية مع الجيش. وبين الإشكال الذي يواجه الحركة في التشاور حول هذا الموضوع، ودعا إلى مزيد من فتح الموضوع والتحاور حوله بين القيادة والقاعدة، وتجاوز «الخصوصية التقديسية» التي تعتمدها قيادات الحركات الإسلامية في هذا الشأن. فقال: «وقد تعقد وضع قضية الشوكة في أدب الحركة الإسلامية نتيجة لجدار الصمت الذي ضربته القيادة حول هذه القضية، حيث انعدمت كليا الدراسات التي أشارت لطبيعة المؤسسة العسكرية وعلاقاتها، وأثرها في تحريك القرار السياسي والاقتصادي، كما خلت مناقشات أجهزة الجماعة ومجلس شوراها من التداول في أوضاع المؤسسة العسكرية وامتداداتها، ودورها في النظام الإسلامي، بل إن ثقافة القيادي الإخواني عن هذه المؤسسات تقل كثيرا عن ثقافة رصفائه (= نظرائه) في التنظيمات الأخرى»[٧٦] «إن واحدا من تحديثات شورى الإخوان أن معظم أعضاء الشورى لا يملكون المعلومات الأساسية التي تعين على فهم طبيعة أهم مؤسسة تقوم عليها فكرة الدولة (= المؤسسة العسكرية) كما يجهلون المشروع الذي يقوم عليه تنظيمهم لتغيير هذه المؤسسات، إن وجد هذا المشروع، مما جعل شوراهم عديمة الجدوى، متعللين بأنها مسألة فنية متروكة للفنيين، علما بأنها مسألة حضارية فكرية سياسية، وأكبر من أن تحصر في الفنيين. إن أي تقدم حقيقي في أمر بناء الشوكة الإسلامية يتطلب الانفتاح العقلي والتنظيمي على قضية الشوكة. إن «الخصوصية التقديسية» التي يُنظَر بها للمؤسسة العسكرية لا تفيد كثيرا في تغيير طبيعة هذه الخصوصية. وقد تظل فكرة الشوكة تمثل إلى حين من الدهر إشكالية حقيقية في أدب

الحركات الإسلامية»[٧٧].

ولا ريب أن لرأي الأستاذ مكي مستنده، فالخيارات الاستراتيجية الكبرى لا ينبغي حسمها في إطار الفنيين حصرا، لكن هذا الرأي لم يكن ليغلق باب النقاش حول هذا الأمر الحساس، الذي تتعارض فيه دواعي الشورى والأمن، وتتداخل عوامل الإسرار والإعلان.

ومهما يكن، فإن من آثار هذه العوائق الموضوعية التي تعوق الشورى:

- التأثير سلبا على مرونة التغيير القيادي، وبقاء بعض القادة في مواقعهم فترة طويلة بحكم حساسية تلك المواقع.

- التأثير سلبا على حسن تفهم القاعدة لبعض القرارت التي تتخذها القيادة، لتعذر الكشف عن حيثيات تلك القرارات ومراميها.

وبذلك تصبح القيادة كأنما تجر قاعدتها إلى ما لم تحط القاعدة بعلمه، ولا تستطيع القيادة شرحه. فتبدأ مخاطر الانفصال تظهر، إلا أن تكون القيادة قد أعدت لذلك عدته من خلال الإجراءات الاحترازية التالية:

- توطيد الثقة وتعهدها: وهنا تظهر الحكمة من حرص الحركة الإسلامية في السودان على وجود بعض الرموز من السابقين وأهل الدعوة والخطاب في الهيكل القيادي، مهما تكن كفاءتهم القيادية محدودة، نظرا لدورهم الجوهري في تسويق أي قرار لدى القاعدة، حتى ولو لم يكونوا من صاغته.

- تنمية الوعي الحركي لدى القاعدة، بما يجعل التابع يسلم بحكمة المتبوع في بعض الأمور التي لا يجد لها مسوغا ظاهرا، ويعذره بما عساه يكون لديه من الاطلاع على بواطن الأمور. وقد عالجت الحركة ذلك بتعميق التكوين السياسي والأمني لدى الأعضاء، بما يجعلهم قادرين على تفهمبعض القرارات التي لم يستطيعوا فهمها.

- تجديد قنوات الاتصال وتطويرها باستمرار، طبقا لما توفره ظروف المجتمع الحديث من وسائل. وقد حرصت الحركة على الخبرة الفنية

المناسبة، بقدر ما تسمح به ظروفها والإمكانات المتاحة في بلدها.

- تعميق المعاني الإيمانية، خصوصا مبادئ التوكل على الله، وخشيته بالغيب، والأمانة، والوفاء، والطاعة...

إن مثل هذه القرارات الخاصة ابتلاء للقيادة وللقاعدة، وإن بشكل مختلف، فهي:

- ابتلاء لمستوى الأمانة والصدق بالغيب عند القيادة، التي ستتخذ قرارات مهمة دون رقابة أو متابعة من القاعدة. فهذا من المواقف التي يستطيع من لا يخشى الله ربه استغفال الأتباع فيها واستغلال جهلهم.

- وابتلاء لمستوى الوفاء والطاعة والتوكل لدى القاعدة التي سيتعين عليها - أحيانا - التسليم لأمور غير مقنعة في ظاهرها، ثقة في أمانة قادتها، وإيثارا لمصلحة التكتم على إرضاء الفضول.

وسائل حماية الشورى

إن ما ميز الحركة الإسلامية السودانية في مسألة الشورى هو كثافة الإجراءات العملية الملزمة التي تحمي مبدأ الشورى وتحفظ للجماعة سلطانها على قادتها، وتحول دون إعاقة الاختيار الحر والقرار الجماعي. ومن هذه الإجراءات:

- تعدد المرشَّحين: حيث «استقر العرف على أن لا ينقص عدد المرشَّحين للهيئات الشورية عن ثلاثة أمثال العدد المطلوب للتولية، وفي ذلك ضمان لتوسيع المقارنة والخيار... ويمضي الحكم ذاته في شأن الترشيح للأمانة العامة»[٧٨] إذ يتم ترشيح ثلاثة أشخاص على الأقل لمنصب الأمين العام، تأكيدا لحرية الناخب في الاختيار.

- اعتماد منهج الترشيح - لا الترشح - حتى تظل الجماعة متحكمة في طموح الطامحين. «فلا مجال لأن يعرض المترشح ذاته ويزكيها لأنه أمر مكروه في الدين»[٧٩] بل تتولى ذلك هيئات الترشيح في الجماعة. ويختلف تركيب هذه الهيئات باختلاف الظروف السياسية والأمنية: «ففي ظروف

القهر والسرية يغلب أن يُحصر الأمر في دائرة (=هيئة مشتركة) بين القاعدة العامة وبعض الهيئات القائمة، حتى يتم اختيار الملتزمين المأمونين للترشيح. أما في ظروف الفرَج، فالترشيح مباح لكل القاعدة»[٨٠].

- عدم قبول الاعتذار عن الترشيح: فمن زكّته هيئات الترشيح في الجماعة مرشّحا لمنصب معين لا يُقبل عذره وتمنُّعه من الترشح غالبا «وقد يُؤذَن للمرء أن يعبر عن تحرجه وتمنعه من الولاية، لكن الأغلب أن لا يُطاوَع على اعتذار، بل يُثبَّت ترشيحه، ويُترَك للناخبين أن يقدروا كونه محض تورع، أو جِدَّ عذر مانع»[٨١].

- التقييد الزمني لفترة الولاية: فقد «تميزت الحركة السودانية عن (بعض) نظائرها بأن انتخاب أميرها وأجهزتها الموازية مربوط بقيد زمني محدد. كما حددت اللوائح طريقة الانتخاب والعزل. بينما قامت (بعض) الحركات المماثلة على فكرة البيعة للمرشد مدى الحياة. وعمليا، وفي أشد فترات التضييق السياسي، لم تحد الحركة عن هذا المبدأ»[٨٢].

- منع تشكيل كتل الضغط: «من المناهج المحظورة في عرف الجماعة تشكيل كتل الضغط المنظَّم، دعوةً لصالح مرشح أو قائمة معينة. وقد لا يقوم حرج أن يصدع البعض عفوا بمقولة جرح أو تعديل لمرشَّح، أو بالوصاة بمراعاة فئة من المرشحين، أما التدبير المنظم، أو السعي المستخفي، فهو مما تنهى عنه الجماعة، ويُوأد حيثما يظهر إلا قليلا»[٨٣].

- قبول الجرح والتعديل في حدود: «فقد جريت الجماعة إتاحة مجال للجرح والتعديل، لإشاعة تقويم يعِين الناخبين على الرشد في الانتخاب. ولكنها لا تفتح ذلك مطلقا، خشية أن يتجاوز ويؤدي إلىَ فتنة، بل تحصره في مجال الانتخابات غير المباشرة حيث تشارك فئة على قدر من المسؤولية والتجرد والتقوى في أحكامها، في نطاق محدود لا تشيع مقولاته فتفتن أو تؤذي أحدا»[٨٤].

- فتح باب النقد الذاتي على مصراعيه: وليس كالنقد الذاتي حاميا

للشورى ولرأي الجماعة. أما التستر على العيوب، وتشجيع الأتباع على التقليد الأعمى، والانسياق البليد مع سير الأمور دون فحص أو مراجعة، فهو إفراغ لمبدأ الشورى من مضمونه. لقد لاحظ الأفندي بحق أن «الترابي في شرحه لعمله وعمل حركته يبدو أحيانا أقرب إلى أطروحات عالِم الاجتماع منه إلى القائد الحركي الأديولوجي. وهذا النقد الذاتي واحد من أهم العوامل في نجاح الحركة بدون ريب»[٨٥].

وفيما كتبه الدكتور الترابي وغيره من كتاب الحركة الإسلامية السودانية أمثلة بليغة على النقد الذاتي غير المجامل. ومن ذلك قول الترابي متحدثا عن عدم التزام الحركة ـ أحيانا ـ بالخلق الإسلامي في عملها السياسي: «كانت الحركة أحيانا تعارض كيفما اتفق، وقد تَلقى نفسها مفتونة بحمية المعارضة أن تزاود في الحق وتكابر، بينما تحب أن يكون ولاؤها بالحق دون عصبية وقيامها بالقسط دون ميل، أو أن تنابذ في الخطاب وتهاتر، بينما تعلم أن واجبها أن تقول التي هي أحسن وتدفع بها، أو تشاقق في العلاقة وتهاجر، وحقيق بها أن تبشر ولا تنفر وتجمع صف الأمة ولا تفرقه، أو تنافق بظاهر من الموقف وتزدوج بمعاييرها، وأولى لها أن تصدق وتستقيم في المخبر والمظهر»[٨٦]. كما أن في اعترافه بتأثير النزعة الوطنية السودانية على سوء العلاقة بين الحركتين المصرية والسودانية مثال آخر لا يقل أهمية (انظر الفصل السابع). ومثل الترابي في ذلك الدكتور حسن مكي، والدكتور عبد الوهاب الأفندي، في منهج تناولهما لتاريخ الحركة وعملها. فقد اشتملت كتبهما على جوانب من النقد الذاتي النزيه، يعز نظيره في الحركات الإسلامية الأخرى.

لقد كان مؤتمر عام ١٩٦٢ الذي اعتمدت فيه الحركة بعضا من وسائل حماية الشورى السالفة الذكر، حدا فاصلا بين مرحلة القيادة الفردية، ومرحلة الشورى الجامعة «إذ التنظيم ما عاد تنظيم الرجل الواحد بعد قرارات المؤتمر»[٨٧]. وباعتماد هذه الإجراءات الوقائية لحماية الشورى وترسيخها،كانت الحركة الإسلامية في السودان هي الحركة الوحيدة ـ تقريبا ـ التي «استطاعت أن تخفض وترفع، تعزل وتضيف، تفصل وتضم،

دون أن يؤثر ذلك على سلامة الحركة»[88]. والكل يعرف آلام المخاض التي تصاحب انتقال القيادة في جل الحركات الإسلامية. كما كانت من الحركات الإسلامية القليلة التي تغلبت على مشكلات الخلافات الداخلية دون تأثير على بنية الحركة ومسيرتها. فقد خرج على الحركة بعض من القادة المؤسسين، والأعضاء التابعين لهم، لأسباب وظروف شتى، يرجع بعضها إلى اختلاف في التصور بين هؤلاء المتمسكين بالأعراف التنظيمية التقليدية، المتوجسين من كل جديد، وبين غيرهم من دعاة المرونة الحركية والتجديد. وبعضها يرجع إلى خلافات شخصية مما يكون بين الأقران عادة، ومطامح قيادية لدى من لم ليسوا أهلا لها، والله أعلم بالسرائر. لكن الحركة ظلت متماسكة، ولم تعصف بها عواصف الخلافات القيادية.

وقد تتبع الأستاذ مكي أسباب واحد من تلك الخلافات ودواعيه، فتوصل إلى النتيجة التالية: «في تتبعي لمسار الخلاف ونتائجه، اتضح أن الخلاف ما كان حول مبادئ بعينها، وإنما كان الصراع يدور أساسا حول قيادة التنظيم، أي ذات فكرة الغنائم التي قسمت المسلمين في أحد، وأدت إلى تنازعهم وفشلهم. لذا فما إن فازت الحركة بنصيب من السلطات حتى أطل الصراع. ولعل التيار (الذي انشق عن الحركة).. رأى أنه مهمَّش في التنظيم، وبعيد عن مكان صنع القرَار، وأن وضعه لا يتناسب وقدره وبلاءه، لذا فقد اختار أن يدخل في معركة، ويغلفها بأنماط من المبادئ الفضفاضة، بدلا من المواجهة ببرنامج تغيير»[89].

المراقبة والمحاسبة

لا يكون البناء القيادي سليما إلا إذا كان باستطاعة القاعدة أن تتحكم في قيادتها، وتلجمها وقت الحاجة، وتستبدلها عند الضرورة. وقد اتخذت الحركة السودانية لذلك العديد من الوسائل الوقائية، منها ما سبقت الإشارة إليه، مثل تحديد الولاية بأمد محدود، واعتماد منهج الترشيح،

وتعدد المرشحين.. بيد أن الثقة في القادة وقت اختيارهم قد تسفر عن خطأ في الاختيار، أو انحراف عن الوجهة التي عرف بها أولئك القادة.. ولذلك فإن أي إجراءات احتياطية سابقة على الاختيار لا تغني عن المراقبة والمحاسبة.

وتقتضي المحاسبة النزيهة الفعالة الأخذ بالمبادئ التالية:

- وضوح التكاليف المطلوبة من كل فرع أو هيئة أو عضو، بشكل لا يترك مجالا للمراوغة أو التنصل من المسؤولية.

- تقييم الكسب المتحصل في تلك المهمة، قياسا إلى الخطة الموضوعة والإمكانات المتاحة، وأخذ العوائق والمحفزات بعين الاعتبار.

- الفصل بين جهة التنفيذ المكلَّفة بالمهمة، وجهِة التقييم المكلَّفة بالمحاسبة، تجنبا لأي إغضاء مجامل أو تزيين مغال.

وقد كانت الحركة الإسلامية في السودان من أوعى الحركات الإسلامية بهذه المبادئ، وأحرصها على تطبيقها في نظام المحاسبة المعتمد لديها. إذ اعتمدت الحركة «درجة عالية من المحاسبة»[٩٠] تمثلت في التقارير التي يتم إعدادها تقييما لإنجاز أي خطة أو أداء أي مهمة، وحرصت على الدقة في التقارير، والشفافية في المحاسبة: «فلا التقارير تُكتب بصيغة مبهمة أو معتذرة أو مزينة، بل هي أرقام ووقائع ونِسب، ولا المحاسبة تجنح للإغضاء عن الأخطاء، ومجاملة الأقران والكبار. بل هي مناقشة حساب جادة، رَقَّ لفظها أو غَلُظ»[٩١].

لقد أصبحت محاسبة القادة والعاملين ذات مغزى أخلاقي في عرف الحركة، فهي المعادل الجماعي للتوبة الفردية: فحينما تحاسب الجماعة قادتها أو عمالها، وتناقشهم في الشأن العام الذي اضطلعوا به، فهي بذلك تتوب عما وقع من تقصير، وتتبرأ منه وتعالجه، فتحافظ على نقائها الأخلاقي، وسلامة خططها العملية «ومن شأن المؤمن أن يراجع نفسه ويحاسبها، وينظر ما قدمت يداه، ولكن الجماعة لم تكن واعية بهذا الواجب في شأنها العام، حتى ترجمت معاني المحاسبة والتوبة الذاتية

إلى نظام منهجي في التقدير المتجرد الناقد لأشكالها وأعمالها، والمحاسبة الوثيقة الناصحة، والاعتبار بذلك في استدراك القصور، واتخاذ خطط الإصلاح»[٩٢]. وكلما تطورت الإجراءات التنظيمية والإدارية في هيكل الحركة، ودخل التخطيط في عملها، أصبحت المحاسبة أدق وأقرب إلى الموضوعية «لوضوح الأهداف والمعايير المثلى للأداء»[٩٣]. وهكذا «أصبح تحرير التقارير ممارسة مضبوطة بأنماطها العلمية الدقيقة، وأوقاتها الدورية المقررة، على بينتها تحاسِب هيئات الائتمار والشورى القيادةَ، ويحاسب القادةُ من هو دونهم في سلم المسؤولية»[٩٤] حيث إن للمحاسبة مظهرا تصاعديا (محاسبة القاعدة للقيادة) ومظهرا تنازليا (محاسبة القيادة للأعضاء).

أما في مجال الرقابة على العاملين الآخرين ـ غير القادة ـ فقد حاولت الحركة ترسيخ قيمها في نفوس الأفراد، حتى يكون لدى العضو وازع من نفسه يدفعه إلى الالتزام بأخلاق الجماعة والانضباط بنظمها، وبذلك «تترسخ قيم الجماعة وأخلاقها في جمهور أفرادها، حتى يصبح الالتزام بها عادة ينبعث إليها الفرد طوعا من تلقاء نفسه، ومن وراء وعيه المباشر»[٩٥]. وهذا هو الهدف الأسمى، والوضع المثالي الذي يجب الحرص عليه، خصوصا إذا كان التنظيم لا يملك سلطة إكراه على أعضائه، كما هو شأن الحركات الإسلامية. فواجب هذه الحركات هو التركيز على «طاعة الوجدان»، إذ هي لا تملك إلزام الناس بـ«طاعة السلطان». بل وحتى لو ملكت ذلك، فإن طاعة الوجدان خير وأبقى.

لكن التربية الخلقية وتركيز الولاء للجماعة ليست أمورا كافية لجعل الأعضاء ملتزمين منضبطين، إذ يتفاوت الناس عادة في نمو الضمير الخلقي، وفي مستوى الولاء، وفي مقاومة دواعي السلبية والتسيب، ونوازع التمرد والانشقاق. والواقع يشهد بأن «ظواهر شذوذ الأفراد عن عرف الجماعة لا تنقطع البتة»[٩٦]. من هنا كان من الالتزام بالحكمة والروح العملية أن لا تكتفي الحركة بذلك الجانب الخلقي ـ إذ هي ليست مجرد دعوة وعظية ـ وأن تتبنى بعض الوسائل الملزمة وغير الملزمة، لإقناع

العضو أو إلزامه بالطاعة والانضباط «حيث تقيم الجماعة رقابة وثيقة على الفرد حيثما تقلب في حياته العامة، وتضع عليه بعض المؤثرات المناسبة لكيما يلتزم الأخلاق المعروفة فيقف عند حَدودها وينساق مع أوامرها. وذلك بتعريض الفرد المتمرد عليها للإنكار والملام، وربما العزل والمقاطعة، وبتشجيع المتأدبين بعرف الجماعة بحسن الاعتبار، والذكر الجميل، وغير ذلك من وسائل الترغيب»[٩٧].

وتحتاج إجراءات المراقبة والمحاسبة إلى تأسيس على مبادئ عامة تشمل الجميع، ولا يحسن تركها لرأي القيادة وتقديراتها الظرفية، حتى لا يُساء استعمال السلطة ضد البعض مغالاة في عقابهم، أو يُتساهل مع آخرين، على حساب الحركة ورسالتها. من هنا تعين على الجماعة «أن تقيم ـ علاوة على أخلاقها ـ نظاما أدق في أحكامه وأشد في جزاءاته»[٩٨] من خلال النصوص المنظمة لشأنها الداخلي.

صناعة القرار

من الأمور المهمة ذات الصلة بالبناء القيادي عملية صناعة القرار. فشرعية القيادة وقت تقلدها لمهامها لا تؤدي بالضرورة إلى سلامة القرار، وحسن الإعداد له. بل قد تخضع صناعة القرار أحيانا لمزاج فرد، بدلا من التعبير عن روح الجماعة وتوجهها. وقد يتخذ قرار غير ناضج في ظروف غير ناضجة، فيؤدي إلى كوارث في المسيرة الحركية. فلا بد من اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحسن صناعة القرار، وحسن الإعداد له، وصدق تعبيره عن توجه الجماعة، حتى لا يستطيع قائد فرد أن يدفع بالحركة إلى اعتماد خيارات استراتيجية وقرارات مصيرية، تؤثر في مسيرتها تأثيرا جوهريا، دون رجوع إلى أجهزة الشورى والرقابة.

وقد عانت الحركة الإسلامية في السودان من ذلك في بعض الظروف، لكنها استوعبت الدرس، وصححت المسار، واتخذت الإجراءات الوقائية اللازمة لتجنب نفس المزالق.

كان بعض قادة الحركة الأوائل يميلون إلى الانفراد بالأمر. ومن أمثلة ذلك علي طالب الله، الذي حول الهيئة القيادية الوحيدة آنذاك من هيئة منتخَبة إلى هيئة يعينها، سدا لأبواب المعارضة أمام مخالفيه في الرأي، حيث «كان هناك مكتب إداري ظل ينتخب من الجمعية العمومية، إلى أن أبطل ذلك (المراقب العام) الشيخ علي طالب الله عند إحساسه بوجود تيار معاكس في ١٩٥٣، وأخذ يعين المكتب تعيينا»[٩٩]. ومنهم الرشيد الطاهر الذي سنتناول أمره فيما بعد.

وقد أدى انشغال الحركة بالصراع الداخلي مع قادتها آنذاك إلى تراخ كبير في عملها الاجتماعي والسياسي، وتلك أدنى نتائج الاستبداد القيادي، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ونتيجة لذلك، فقد ضاعت على الحركة فرصة الاستفادة السياسية من ثمرات ثورة اكتوبر الشعبية التي أطاحت بسلطة الجنرال عبود عام ١٩٦٤، فبقيت الساحة السياسية مكشوفة أمام الحزب الشيوعي، القوة المنظمة الوحيدة القادرة على ملء الفراغ في غياب الحركة الإسلامية. وهو ما يشرحه مكي بقوله: «مع تباشير نجاح الثورة، ازدادت حركة اليسار، وظهر تفوق تكتيكي من جانبه، تجلى في قدرته على التحسبات ورصد التوقعات، بينما كان الإسلاميون يعالجون جراح السنوات الماضية، من افتقار للقيادة، ومن توجس في أمر القيادات الفردية. كما كانت الإمكانات المفتوحة لتطور الحركة ونموها أكبر بكثير من القابلية الإخوانية الموجودة للتمدد وشغل الفراغ .كما أن التجربة الأكتوبرية فتحت آفاقا واسعة جديدة في العمل السياسي، لم يكن تنظيم الإخوان مهيئا لها، لذلك كان الأداء الإخواني في أيام ما بعد الثورة محاولة للحاق بالحدث»[١٠٠].

ويمكن اعتبار محاولة الرشيد الطاهر الانقلابية الفاشلة يوم ١٩٥٩/١١/٩ معلما رئيسيا ومحطة تاريخية مهمة في مجال صناعة القرار الحركي الداخلي. لذلك فهي تستحق منا وقفة خاصة.

كان الرشيد مرشدا عاما للحركة نهاية الخمسينات، وكان ـ فيما يبدو ـ

رجلا طموحا واسع الخيال، ميالا إلى المبادرات الفردية، والمغامرات السياسية، غير عابئ بالرأي العام الحركي..

وربما كانت هذه الخلفية هي التي دفعته إلى تلك المحاولة الانقلابية المتهورة، التي دفع ودفعت الحركة ثمنها فادحا.

يصف لنا مكي الظروف المحيطة بالعملية، فيقول: «في هذه الفترة (نهاية الخمسينات) اتجه الرشيد الطاهر ـ المراقب العام للإخوان المسلمين ـ إلى الجيش، من أجل الإطاحة بالنظام، وكان الرشيد ينوي إشراك الشعبية الإخوانية في عمل شعبي عسكري، إذ عرض الرشيد على المكتب الإخواني... إقامة ميليشيا.. تحت ستار تأييد نظام (الفريق) عبود، ولكن رُفض هذا القرار من قِبَل المكتب، وهنا مضى الرشيد في تأسيس عمل عسكري انقلابي مستقل، من خلال صلاته الشخصية ببعض ضباط الجيش، ومن خلال الوجود الإخواني الضيق... ويبدو أن أبا المكارم عبد الحي (وهو ضابط مصري ينتمي إلى «النظام الخاص» في حركة الإخوان المصرية) حينما جاء إلى السودان في ١٩٥٥ كان منفعلا بتجربة الإخوان المصريين مع الجيش، فأوصى بالتركيز عليه، ونقّل تجربة النظام الخاص في مصر، مما أدى إلى أن يُقبِل بعض شباب الإخوان على الكلية الحربية...»[١٠١].

لكن يبدو أن الرشيد لمزاجه المتعجل ـ وربما لنقص الخبرة الفنية لديه كذلك ـ ارتكب أخطاء استراتيجية أثناء إعداده للانقلاب، منها:

ـ اتصاله بالضباط اليساريين والقوميين، وطلب تعاونهم في العملية.. مما جعلها عرضة للفشل من البداية، نظرا لانعدام الثقة..

ـ استخدام ضباط الإخوان في العملية، دون موافقة من أعضاء قيادة الحركة الآخرين، بل دون علم منهم أصلا..

ـ نقص الحذر والاحتياط خلال الإعداد، حيث كانت الاجتماعات تعقد في بيوت الضباط ومكاتبهم لمناقشة الموضوع «فكان انقلابا مكشوفا»[١٠٢].

لقد كان من الآثار السيئة لمحاولة الرشيد الانقلابية الفاشلة أن الإخوان:

ـ أصيبوا في مسؤولهم (مراقبهم العام الرشيد الطاهر الذي حكم عليه بالسجن ٥ سنوات)..

ـ كما أصيبوا منه: إذ تجاوزهم في موضوع الانقلاب دون اعتبار لرأيهم، مع استخدام كوادر إخوانية.

ـ فقدوا كل نواة تنظيمهم في الجيش»[١٠٣] حيث أعدم ضباطهم المشتركون في العملية.

لقد كانت تجربة مريرة بكل المقاييس، فأعطتها الحركة حظها من التأمل، واستخلصت منها العبرة اللازمة للمستقبل. وقد حدث ذلك في المؤتمر الخامس لمجلس شورى الحركة، صيف العام ١٩٦٢، حيث «تم تقييم موضوعي لحركة الرشيد الطاهر الانقلابية... وانتهى المؤتمر إلى الآتي :

ـ إدانة الرشيد الطاهر في تصرفه الانفرادي الانقلابي.

ـ اختيار صيغة القيادة الجماعية.

ـ وقد عنى ذلك بالطبع إقالة الرشيد الطاهر الذي كان حبيسا بالسجن...

ـ ومن أبرز سمات هذه الفترة أن القيادة أصبحت دورية متنقلة»[١٠٤].

ـ «وانتقلت بعدها صلاحيات إصدار القرارات ذات الطابع النوعي ـ أي التي تحدث تغييرا أساسيا في مسار الحركة ـ إلى الأجهزة»[١٠٥].

وربما كان هذا القرار الأخير أهم قرارات المؤتمر. لأنه إجراء وقائي يدرأ خطر الاستبداد القيادي في المستقبل، ويؤثر على العمل في الصميم. وبفضل هذا التمييز المنهجي بين القرار النوعي وغيره، رسخت الحركة منهج العمل الجماعي في صفها، وألزمت به قادتها «إذ التنظيم ما عاد تنظيم الرجل الواحد بعد قرارات المؤتمر التأسيسي في ١٩٦٢ والخاصة باختيار صيغة القيادة الجماعية»[١٠٦] والتمييز بين القرار النوعي وغيره.

لقد نبهت العملية الانقلابية الفاشلة أعضاء الحركة إلى خطورة الاستبداد بالسلطة والانفراد بالقرار. فكان لها أثر إيجابي بعيد المدى، رغم الخسارة والمرارة التي نتجت عنها في المدى القريب. يقول مكي متناولا نفس الحدث مرة أخرى: «دار في أوساط الحركة جدل ونقاش واسع حول حدود صلاحيات أمير الجماعة في عامي ٦٠ ـ ٦١، وذلك بعد الانقلاب العسكري الذي شارك فيه الرشيد الطاهر دون الرجوع لأجهزة التنظيم. حيث أدين الرشيد، وكلفه ذلك فقدان وضعيته كمراقب عام للإخوان المسلمين »[١٠٧].

وكان من ثمار ذلك النقاش الواسع أن أصبحت الرقابة على صناعة القرار ـ فيما بعد ـ جزءا من ثقافة الحركة ومنهجها. وقد حدد دستور الحركة الصادر عام ١٩٨٢ معالم ذلك، فألزم القيادة التنفيذية بالرجوع إلى مجلس الشورى في بعض الأمور الاستراتيجية التي تدخل ضمن مفهوم القرار النوعي. إذ نص الدستور على الآتي:

«يختص مجلس الشورى بالتقرير في الشؤون التالية:

ـ الدخول في الحكم، أو تأييد النظام الحاكم، أو معارضته.

ـ التحالف أو فض التحالف مع القوى السياسية المختلفة.

ـ التنسيق أو التعاون مع أي حركة أو جهة رسمية خارج السودان، أو العدول عن ذلك.

ـ إنشاء علاقة عضوية مع أي حركة إسلامية»[١٠٨].

وربما يستغرب البعض إبرازنا لتجربة الحركة مع مراقبها العام الرشيد الطاهر،، وما نتج عنها من تطورات، باعتبار أن الفصل بين القرار النوعي وغيره، وعزل القادة الذين ساء عطاؤهم.. أمور معلومة وبديهية في الدول والمؤسسات والتنظيمات في عالم اليوم. ولا ريب أن هؤلاء المستغربين على حق، وإن كان ينقصهم الإقرار بمستوى التخلف التنظيمي والقيادي في بعض الحركات الإسلامية. فما هو بديهي في التنظيمات والمؤسسات المعاصرة، لا يزال جديدا وغريبا على بعض تلك الحركات!!

ويكفي القارئ الكريم أن يفترض وقوع هذه العملية الانقلابية الفاشلة في بعض الحركات الإسلامية المعروفة، فماذا ستكون النتائج؟؟

- أما عزل المرشد العام - حتى ولو فقَد رشده، وارتكب أخطاء سالت منها دماء الأبرياء دافقة - فأمر غير وارد أصلا، ولا يفكر فيه إلا مثيرو الفتن، الذين خلعوا الطاعة، وفارقوا الجماعة!!

- وأما دخوله السجن جراء قراراته الاستبدادية المتهورة، فهو الحجة البالغة على بطولته وتضحيته، وعبقريته السياسية والعسكرية!! ولا يجوز الحديث عن معاتبته - فضلا عن محاسبته - في مثل تلك الظروف!!

- وأما تقييد يده بالتمييز بين قرار نوعي وغيره، فهو تطاول ومشاغبة، وإفراغ للقيادة من مضمونها، وهدم لواجب الطاعة ومستلزمات البيعة!!

- وأما فشل العملية فهو قدر مقدور، وابتلاء محض، ولا داعي للمساءلة والمحاسبة، والبحث عن جوانب القصور ومكامن التقصير.. وكأن القدر يسقط مسؤولية البشر!!

ذلكم هو المنطق الذي تدار به الأمور في بعض الحركات الإسلامية، وتلكم هي الثقافة القيادية والتنظيمية السائدة فيها!!

وهل يتوقع المرء غير ذلك من قيادة لا تعرف واجبها، وقاعدة لا تعرف حقها؟؟

«نهينا عن التكلف»

من المشكلات القيادية التي تواجه الحركات الإسلامية ما يظهر من تباين بين العاملين، في الخبرة والتجربة والسبق والعمر والاجتهاد والجهاد. وما يترتب على ذلك من ضرورة تقديم المؤهلين - دون سواهم - إلى القيادة. وقد درجت بعض الحركات الإسلامية على علاج هذه الظاهرة بإحدى طريقتين:

- تبني نوع من التصنيف اللائحي للأعضاء يكون الرجحان فيه لعنصر الزمن، وربما منح العضو العامل لقبا يعبر عن سابقته وتجربته في الحركة.

- التشدد في قبول الأعضاء وفي ترقيهم صُعدا بما يضمن عدم الوصول إلى الصف القيادي إلا بعد طول تجربة ومعاناة.

وقد بينت التجربة أن هذين المنهجين يتضمنان العديد من المساوئ، منها:

- أن منح تلك الألقاب الفخمة للسابقين، قد تتحول مع الزمن إلى هيبة زائدة، ثم إلى طبقية دينية تشبه السلطة الدينية عند أهل الكتاب، فتحجب حقائق الأمانة والقوة اللازمة للقيادة، وتقضي لهؤلاء السابقين بالتقديم مهما كان حظهم من الكفاءة القيادية ضئيلا، وتمنع الجدد من التقديم مهما اتصفوا به من أمانة وقوة.

- أن التشدد في قبول الأعضاء واشتراط فترة طويلة من الزمن لترقيهم في السلم القيادي تكلف وتعقيد، وحجر على المشمرين، وإبقاء على المتثاقلين، وقضاء على المرونة الداخلية، وتأسيس للجمود والركود. بل هو خروج على سنة الإسلام الأولى، حيث كان المسلم الجديد يعلن إسلامه، ثم ينضم إلى قافلة الجهاد مباشرة، بل ربما أعلن إسلامه في ساحة المعركة، وبذل روحه في سبيل الله في الحال.

لقد كان كل من السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان في العصر النبوي، يتقلد مواقع القيادة حسب جهده وجهاده، وما آتاه الله من مواهب وخبرات - بعضها مكتسب في عهد الجاهلية - دون اعتبار لعنصر السبق الزمني إلى الإسلام. وقد قال عمرو ابن العاص رضي الله عنه: «ما عدل بي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبخالد بن الوليد أحدا من أصحابه في حربه منذ أسلمنا»[١٠٩]. ومعروف أن أيا من خالد أو عمرو ليس من السابقين، بل أسلما متأخرين جدا، سنة ثمان من الهجرة[١١٠] لكن نبي الله صلى الله عليه وسلم لم يكن ليترك رجالا ذوي بصر بالحرب والسياسة - مثل خالد وعمرو - في الصفوف الخلفية، ويقدم بعض السابقين الذين لا خبرة لهم في ذلك، لمجرد أنهم صابروا وثبتوا وتحملوا التعذيب في سبيل الله أيام محنة الإسلام الأولى. لكن هذا الفقه لا يزال غائبا عن العديد من

الحركات الإسلامية بكل أسف.

لكن الحركة الإسلامية في السودان أدركت هذا المعنى، ولذلك «ظلت..كارهة لأي تصنيف لائحي لأعضائها حسب الذكورة والأنوثة أو الكسب أو السبق في الحركة. وقد راودها أحيانا تبني نظام كالذي اتخذه الإخوان المسلمون بمصر قديما بتطبيق غير صارم، أو كالذي اتخذته الجماعة الإسلامية بباكستان بصرامة لائحية. ولكن زين لأهل السودان بفطرتهم المتساوية التي تأبى التمايز، أن يروا في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مرونة في تصنيف المؤمنين، حيث كانت درجات السبق والعلم والصحبة والجهاد والعطاء معروفة، وقد يُعرَف بعض أهلها، كما يُعرَف أهل درجات القعود والجهل والنفاق، ولكن لم يُدرَج الصحابة في رتب لائحية يرقى الواحد للسبق بالخيرات أو الاقتصاد أو ظلم النفس، بل من اجتهد ترقَّى تلقاءً بسرعة سعيه، ومن تثاقل أو انقلب على عقبيه انحط حتى تدركه التوبة والنهضة. هكذا اختار أهل السودان نظامهم، فسلموا من الحرج، وما ضرتهم العفوية أن يقدِّروا أقدار الأعضاء النسبية لغرض الولايات أو التكليف أو نحوها»[١١١].

وقد تجلى منهج الحركة ورؤيتها للموضوع في نظام عضويتها. فالمعروف أن صيغ نظام العضوية السائد لدى الحركات الإسلامية ثلاث صيغ:

- صيغة التنظيم الصفوي المعتمد على فكرة انتقاء نخبة، ترى نفسها وحدها أهلا لتحمل أعباء الجهاد لنصرة الدين، وتسد الباب أمام الجمهور. وهذه طريقة بعض الجماعات الجهادية الصغيرة، التي حكمت على نفسها بالعزلة عن عامة الناس.

- صيغة التنظيم الثنائي الذي يقسم الأعضاء إلى صنفين: أهل الثقة الذين هم عماد التنظيم، ومناصرون يزيدون العدد، ويظلون في عداد القصَّر طبقا لهذا المنطق، فلا تكون لهم حقوق العضوية. وتلك طريقة الجماعة الإسلامية في باكستان إلى عهد قريب.

- صيغة التنظيم الواسع القائم على درجة واحدة من العضوية، ويرعى حق جميع أعضائه في حقوق العضوية، بما في ذلك حقهم في الشورى، ثم يترك الباب مفتوحا لمن شاء منهم أن يتقدم أو يتأخر.

وبعد أن تدارست الحركة السودانية الأنماط الثلاثة في تأمل مقارن «وقع الاختيار - من بين الصيغ الثلاث المطروحة - التنظيم الصفوي / التنظيم الثنائي / التنظيم الواسع - على صيغة التنظيم الواسع الذي يقوم على قاعدة عضوية واحدة، لا تتميز في طبقات لائحية، ولكن قد تتفاوت مستويات الأعضاء في الالتزام والعطاء، ومن ثم في أهلية القيادة وتولي المسؤوليات»[١١٢].

وقد أفاد هذا النهج الحركة السودانية إفادات عظمى في مجال البناء القيادي. إذ أبقى مسالك الصعود والنزول من القيادة وإليها مفتوحة أمام الجميع، لا تحول بينهم وبينها ألقاب فخمة، أو لوائح مقيدة، أو اعتبارات زمنية. وبذلك ضمنت الحركة السودانية أن «لا تبدو مناصب القيادة منقطعة عن القاعدة كما يقع في بعض الأحوال، حيث تتصلب المداخل إلى طبقة القيادة، ويستمر الذين يتولونها بقوة التاريخ وهيبة المقام، وينتهي إجراء الانتخابات إلى ظاهر شبه زائف... وهذه المرونة في الصعود إلى مناصب القيادة أو النزول عنها ضمانة أخرى لصدق التمثيل وشرعية النيابة عن القاعدة»[١١٣].

ولقد أحسنت الحركة السودانية في تبني هذا النهج، فهو أجدر بتحقيق الأمانة والقوة، وأقرب إلى سماحة الإسلام، وأبعد عن التكلف. وقد قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه :«نهينا عن التكلف»[١١٤].

هوامش الفصل الرابع

١) عمر عبيد حسنة: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ص ١١٦.

٢) نفس المرجع ص ١١٩.

٣) H. Dekmejian: Islam in Revolution p.165.

٤) Dekmejian p.177.

٥) د. حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) ص ١٩٦.

٦) Robert Greenleaf: Servant Leadership p.66-67

٧) Greenleaf p.68

٨) Greenleaf p.69

٩) Greenleaf p.68

١٠) Greenleaf p.67

١١) عمر عبيد حسنة: مراجعات ١١٩.

١٢) Greenleaf p.63.

١٣) انظر د. محمد عمارة: من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية» ص ٣٤٦.

١٤) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (ضمن كتاب: «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية» ص ٢١٦).

١٥) Greenleaf 65p..

١٦) Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word 2/108 edited by John Esposito, published by Oxford University Press, Newyork 1995 وكذلك نفس المرجع ٢/١٢٨.

١٧) انظر: EL-Affendi: Turabi's Revolution, p.167

١٨) Dekmejian: Islam in Revolution p.207

١٩) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٤٧.

٢٠) نفس المرجع ص ٢٤٠.

٢١) حول ضعف المؤهلات القيادية لدى قادة الإخوان في مصر بعد البنا، انظر كلام النفيسي عن الهضيبي (ص٢٢٦ - ٢٢٧) وعن التلمساني (ص ٢٣٨) ثم عن أبي النصر (ص ٢٣٩) رحم الله الجميع.

٢٢) النفيسي: نفس المرجع ص ٢٢٠.

٢٣) نفس المرجع ص ٢٥٩.

٢٤) نفس المرجع ص ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

٢٥) نفس المرجع ص ٢٤٠.

٢٦) نفس المرجع ص ٢٤٠.

٢٧) نفس المرجع ص ٢٥٨.

٢٨) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص١٩٢.

٢٩) نفس المرجع والصفحة.

٣٠) نفس المرجع ص ١٧٥.

٣١) د. حسن الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٩٨.

٣٢) نفس المرجع ص ٨٩.

٣٣) نفس المرجع ص ٨٨.

٣٤) نفس المرجع والصفحة.

٣٥) نفس المرجع ص ٩٠.

٣٦) نفس المرجع ص ٨٥.

٣٧) نفس المرجع ص ٨٥.

٣٨) Dekmejian: Islam in Revolution, p.166

٣٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨٥.

٤٠) نفس المرجع ص ٨٦.

٤١) نفس المرجع والصفحة.

٤٢) نفس المرجع والصفحة.

٤٣) نفس المرجع ص ٨٦.

٤٤) نفس المرجع والصفحة.

٤٥) نفس المرجع ص ٨٦ ـ ٨٧.

٤٦) نفس المرجع ص ٨٧.

٤٧) نفس المرجع والصفحة.

٤٨) نفس المرجع والصفحة.

٤٩) نفس المرجع والصفحة.

٥٠) Dekmejian: Islam in Revolution, p.176

٥١) انظر: Oxford Encyclopedia 2/128

٥٢) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨٧.

٥٣) نفس المرجع ص ٨٨.

٥٤) نفس المرجع والصفحة.

٥٥) نفس المرجع والصفحة.

٥٦) EL-Affendi: Turabi's Revolution, p.177

٥٧) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٨٩.

٥٨) نفس المرجع والصفحة.

٥٩) نفس المرجع ص ٩٩.

٦٠) نفس المرجع ٩٩ ـ ١٠٠.

٦١) نفس المرجع ص ١٠٠.

٦٢) نفس المرجع والصفحة.

٦٣) نفس المرجع والصفحة.

٦٤) نفس المرجع والصفحة.

٦٥) نفس المرجع ص ٩٠.

٦٦) نفس المرجع ص ١٠٠.

٦٧) نفس المرجع ص ٩١.

٦٨) نفس المرجع والصفحة.

٦٩) نفس المرجع ص ٩٤.

٧٠) نفس المرجع ص ٩١.

٧١) نفس المرجع ص ٩٢.

٧٢) نفس المرجع ص ٩٤.

٧٣) نفس المرجع ص ٩١.

٧٤) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٩٤.

٧٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٩٤.

٧٦) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٢٠١.

٧٧) نفس المرجع ص ٢٠٢.

٧٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٠٠.

٧٩) نفس المرجع ص ١٠١.

٨٠) نفس المرجع ص ١٠٠ ـ ١٠١.

٨١) نفس المرجع ص ١٠٠.

٨٢) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٩٣.

٨٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٠٢.

٨٤) نفس المرجع والصفحة.

٨٥) El-Affendi: Turabi'sRevolution p.179

٨٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٩٠.

٨٧) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١١٦.

٨٨) نفس المرجع ١٩٢.

٨٩) نفس المرجع ص (١٤٤هامش).

٩٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٠٤.

٩١) نفس المرجع والصفحة.

٩٢) نفس المرجع ص ٧٢.

٩٣) نفس المرجع والصفحة.

٩٤) نفس المرجع والصفحة.

٨٥) الترابي: الإيمان، أثره في حياة الإنسان ص ١٣٩.

٩٦) نفس المرجع والصفحة.

٩٧) نفس المرجع والصفحة.

٩٨) نفس المرجع والصفحة.

٩٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ٩ ط ١٩٨٢.

١٠٠) نفس المرجع ص ٦٦.

١٠١) نفس المرجع ص ٥٩.

١٠٢) نفس المرجع والصفحة.

١٠٣) نفس المرجع ص ٦٠.

١٠٤) نفس المرجع ص ٦١ ـ ٦٢.

١٠٥) نفس المرجع ص ١٩٣.

١٠٦) نفس المرجع ص ٧٥.

١٠٧) نفس المرجع ص ١٩٢.

١٠٨) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٦٠.

١٠٩) مستدرك الحاكم ٣/٥١٥ ومسند أبي يعلي ١٣/٣٣١.

١١٠) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١/٣٦٦ و٣/٥٥.

١١١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٥٣.

١١٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٦١ ط ١٩٨٢.

١١٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص٩٠.

١١٤) صحيح البخاري ٦/٢٦٥٩.

الفصل الخامس

العمل في المجتمع

أرافق في طريقي كل سارٍ
وأعطيه نصيبا من طريقي
ولم أر في طريقٍ مستعدا
يكون إلى نهايته رفيقي

محمد إقبال

ليست الحركة الإسلامية بنية مغلقة ومعزولة، بل هي كائن حي ينمو في وسط حي. لذلك فإن قضية العلاقات العامة من القضايا التنظيمية والاستراتيجية المحورية التي لا يمكن إغفالها. فالعلاقة بالقوى الاجتماعية المحلية وبالسلطة لها تأثير قوي على كيان الحركة الداخلي وامتدادها الخارجي. والعلاقة بالحركات الإسلامية الأخرى لها أهمية خاصة في مجال التعارف والتناصر وتبادل الخبرات، تعاونا على مشاق الطريق، وتمهيدا لوحدة الشعوب الإسلامية.

لقد اشترط «دكميجيان» لنجاح الحركات الإسلامية في ضمان مستقبل سياسي أربعة شروط، هي:

- تقديم برنامج إسلامي عام ومرن، يتضمن خطابا قادرا على اجتذاب قطاعات واسعة من المجتمع.
- تنظيم «جبهة وطنية» مع الأطراف غير الإسلامية التي تعارض السلطة.
- بناء روابط قوية بين الحركات الإسلامية داخل وخارج الدول العربية.
- إفراز قيادات كفؤة قادرة على تفجير الثورة[1].

وهكذا تجد أن الشرط الثاني والثالث يدخلان ضمن موضوع العلاقات العامة، والشرط الأول غير بعيد عنها.

ونظرا للأهمية المحورية لموضوع العلاقات العامة بأبعاده الثلاثة، فقد خصصنا هذا الفصل لمنهج الحركة الإسلامية في السودان في التعامل مع القوى الاجتماعية المحلية. كما خصصنا الفصلين التاليين

لعلاقتها بالسلطة السياسية، ثم بالحركات الإسلامية.

وتشمل القوى الاجتماعية التي نتناولها في هذا الفصل عشرة أصناف هي: الأحزاب، والجيش، والطلاب، والعلماء، والسلفية، والصوفية، والنساء، والقبائل، والمسيحيون، والعمال.

لم تفقد الحركة الإسلامية السودانية أبدا الثقة في الجماهير المسلمة، ولم تقف منها موقف عداء واستعلاء، كما فعل البعض. بل أدركت أن المجتمع المسلم ـ مهما انحرف ـ تظل فطرة الخير مركوزة فيه، وأن خير ما يفجر تلك الفطرة الكامنة هو التفاعل معها، لا الانزواء عنها أو الاستعلاء عليها. وكانت الحركة عملية إلى حد بعيد في صلتها بمجتمعها: فهي تقدر كوامن الخير فيه وتشجعها ولو لابسها غبش، وتقف في وجه الشر، ولا تترك له فراغا يتمكن فيه.

كما أدركت الحركة السودانية أن التغلب على مشاق الطريق يقتضي البحث عن رفقة، مهما كان الخلاف مع تلك الرفقة كبيرا، ومهما كان السير معها محدودا زمنيا. فالخلاف مع أي من السائرين لا يقتضي حتما استحالة قطع جزء من الطريق في صحبته، والرفقة الدائمة أمر بعيد المنال. وهو ما عبر عنه محمد إقبال في بيتين من شعره، فقال:

أرافق في طريقي كل سار
وأعطيه نصيبا من طريقي
ولم أر في طريق مستعدا
يكون إلى نهايته رفيقي[٢]

كما عبر عنه نلسون مانديلا بقوله: «لم أجد حاجة إلى أن أصبح شيوعيا، كي أعمل جنبا إلى جنب مع الشيوعيين»[٣].

ويمكن إجمال تجربة الحركة في التعامل مع القوى الاجتماعية المختلفة في كلمتين، هما «التفاعل» و«الانفتاح». ولعل القارئ قد أدرك من خلال حديثنا عن الشمول والتكامل القيادي ـ في الفصل الرابع ـ حرص الحركة على استيعاب مختلف قطاعات قاعدتها الاجتماعية في

بنيتها القيادية. ويبقى تعاملها مع القوى الاجتماعية خارج الصف الحركي بحاجة إلى وقفات خاصة.

أولا: الأحزاب

لقد كان من نقاط الضعف في تجربة الإمام البنا ـ كما لاحظ الدكتور النفيسي بحق ـ «تحامله الدائم على الحزبية والأحزاب، مما يعكس لديه غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر»[٤]. ولهذا الموقف أساس فكري ضعيف، ينطلق من تصور مثالي للمجتمع البشري، وينسى أن التعدد سنة من سنن الله الطبيعية، وأن المدافعة هي التي تحمي من الفساد كما بين القرآن الكريم. فحتى مجتمع الصحابة ـ وهو أكثر المجتمعات انسجاما فكريا ـ لم يكن يخلو من اتجاهات مختلفة، لها اجتهاداتها المتباينة في الحكم على الرجال والسياسات. لم يكن أي من علي أو عثمان رضي الله عنهما يقود حزبا علمانيا والثاني حزبا إسلاميا، لكن المجتمع انقسم على نفسه في ترجيح أيهما أكفأ، ولم يتوصل إلى حل إلا بعد جهد كثيف من المشاورات، قاده عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ثلاثة أيام بلياليها، لم يكتحل فيها جفنه بكثير نوم، حسب تعبيره[٥]. فالحاجة إلى بذل كل هذا الجهد تكشف لنا عن أن انقسام المجتمع إلى توجهات سياسية مختلفة أمر لا مناص منه، وأن مصادرة ذلك تعطيل للشورى، وحجر لا مسوغ له. هذا على المستوى النظري، أما على المستوى العملي فليس من الحكمة بالنسبة لحركة سياسية ناشئة، لا تزال تبحث لها عن موقع واعتراف في مجتمعها أن تدعو إلى حظر الأحزاب ـ كل الأحزاب ـ ما عداها. بل الحكمة والواقعية أن تعترف بالآخر حتى يعترف بها. لكن البنا أخطأ التق ـير في ذلك كما لاحظ الدكتور النفيسي، فقال: «أما عمليا فلم يكن من المستساغ ـ سياسيا ـ أن يتحرك البنا في الأوساط السياسية، داعيا إلى إلغاء ـ نعمْ إلغاء ـ كافة الأحزاب ما عدا جماعته من الوجود في الساحة. إن دعوة البنا المضادة للأحزاب

والحزبية قد وتَّرت علاقاته السياسية معها، رغم استعداد الأخيرة لقبول جماعة الإخوان كشريك سياسي في الساحة. هذا الموقف المضاد للتعددية السياسية، والذي تبناه البنا رحمه الله، قد وضع الجماعة في زاوية حادة، من حيث علاقاتها السياسية بالفرقاء السياسيين، وربما قطَع الجسور مع كثير من الأحزاب السياسية التي كسبت الشرعية السياسية الواقعية، سواء بصلتها بالهيئة الحاكمة، أم بقاعدة الجمهور. ويبدو أن جماعة الإخوان في مصر لم تزل تحاول الخروج من هذا المأزق الذي كان نتيجة خطأ كبير في اجتهاد المؤسس رحمه الله»[٦]. وقد خطت حركة الإخوان في مصر خطوات جدية لتصحيح هذا الموقف خلال عقدي الثمانينات والتسعينات، وشهد فكرها وعملها تطورا إيجابيا في هذا السبيل.

أما الحركة الإسلامية في السودان فلم تنطلق من منطلق فكري إطلاقي في علاقتها بالأحزاب السياسية، ولا دفعها الصراع مع تلك الأحزاب إلى بت العلاقة معها، أو إجمالها في سياق واحد، والدعوة إلى حلها كافة. بل ميزت الحركة بين الأحزاب التقليدية غير المناهضة للدين، وبين الحزب الشيوعي، فتوصلت بنظرتها الإصلاحية وتقديرها الاستراتيجي إلى التشخيص التالي بشأن الأحزاب التقليدية:

- أن قاعدة الأحزاب التقليدية السودانية (حزب الأمة، والحزب الاتحادي..) هي قاعدة إسلامية تاريخيا، ينقصها الوعي، وتستغلها قياداتها في تحقيق مصالح شخصية وطائفية. فهي ليست قوى علمانية أديولوجية، بل هي «قوى الإسلام الفاقدة للوعي بذاتها» حسب تعبير الدكتور حسن مكي[٧]. وينطبق هذا القول على حزب الأمة أكثر، إذ أن قاعدته - الأنصار - هي بقايا حركة المهدي الجهادية، التي دوخت الإنكليز نهاية القرن التاسع عشر، وأقامت دولة إسلامية. لكن الإشكال يكمن في تناقض الذاكرة الجهادية مع الواقع السياسي اليوم في الطائفة، وهو ما بينه مكي بقوله: «مع أن الأنصارية ظلت انتماء صارما بنصرة الدين، إلا أنها ظلت تُوظَّف سياسيا، وتُستخدَم ضد طبيعتها من قِبل

المثقفين العلمانيين الذين سادوا في حزب الأمة، والذين استخدموا الأنصارية لإشباع تطلعاتهم السياسية، وتثبيت خيار العلمانية، مستغلين جهل الأنصار، الذين ظلوا أسرى للفقر والتخلف والعزلة والانكفاء، كما أصبحوا غير قادرين على التمييز بين آل المهدي والدعوة الإسلامية. كما أن الأنصار في استصحابهم لموالاة بيت المهدي التقليدية، أصبحوا غير واعين بمضامين هذا العهد، وغير واعين كذلك بالموالاة القائمة على علاقات الدم والقبيلة والعرق، والمولاة المرتكزة على العقيدة ونصرة الدين . ولكنْ تعامَل المثقفون العلمانيون في حزب الأمة مع هذه الوقائع بانتهازية ماكرة، مما أدى لإهدار طاقات الأنصار في بناء قاعدة اجتماعية واقتصادية لقوى العلمانية التي لا علاقة لها بالدين»[٨].

ـ أن الولاء العرفي الذي انبنت عليه الأحزاب التقليدية هو ولاء رخو، يسهل النفاذ إليه بشيء من التفاعل والثقة. وقد تجلى ذلك من خلال قدرة الإسلاميين المشاركين في معسكرات التدريب في ليبيا ـ ضمن جهود «الجبهة الوطنية» المناوئة للنميري ـ على التقرب إلى «الأنصار» والتأثير فيهم، رغم العوائق التي تفرضها قيادة حزب الأمة، فقد «تجاوز الإخوان محاولات عزلهم عن الأنصار، واجتهدوا في زيارة الأنصار والتعرف عليهم. وأثار وجود الإخوان في الصحراء تساؤلات عديدة وسط الأنصار.. إذ كانوا يظنون بأنه لا توجد مجموعات جهادية ـ تصابر على الشدائد والصحراء، وما فيها من مصاعب وتدريب ـ غيرهم، وأنه لا دعاة للشريعة غيرهم . ولكن قلبت معايشتهم للإخوان موازين تفكيرهم . تأثر عدد من شباب الأنصار بتدين شباب الإخوان، وانعدمت العنصرية والقبلية وسطهم، كما أعجبوا بنظام معسكرهم، وأسلوب تعاملهم مع قيادتهم، حيث انعدمت البروتوكولات والركوع وتقبيل الأيدي.. »[٩]. وكان من نتائج ذلك أن «تأثر الأنصار بسلوك الإخوان والتزامهم الإسلامي، فأثنوا عليهم، وأكرموهم، ووصفوهم بأنهم «أنصار» ينقصهم «الراتب».. وهذه غاية الثناء عليهم»[١٠].

ـ أن الحركة بحاجة إلى «الاستظهار» مرحليا بهذه القوى التقليدية،

تجنبا للانكشاف السياسي، حتى تتحول إلى قوة مستقلة قادرة على المغالبة والأخذ بقوة. وقد ورد بيان لاستراتيجية الاستظهار هذه في وثيقة «العلاقات السياسية النظامية للحركة الإسلامية» الصادرة عام ١٩٧٥، حيث جاء في الوثيقة: «ولا مناص للجماعة من الاستظهار باسم «الجبهة الوطنية»، ما دام نفوذها الفئوي ـ والجماهيري خاصة ـ ليس اليوم كافيا»[١١]. وألمح مكي إلى المغزى من هذه الاستراتيجية في إشارته إلى «محاولات الحركة الإسلامية للبحث عن الحلفاء المرحليين، لتخفيف الضغط، وتفادي المجابهة قبل أن يكتمل بناؤها»[١٢]. كما أن هذه القوى التقليدية ذات العاطفة الإسلامية ـ مهما نقَصها الوعي ـ تصلح نصيرا في معارك الحركة مع القوى الأديولوجية المناهضة للدين بشكل سافر، خصوصا الشيوعيين. وهو أمر سنرى أهميته فيما بعد. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن التعاون مع تلك الأحزاب التقليدية ضَمن للحركة وجودا دائما في المعادلة السياسية، وحافظ على أجواء الحرية السياسية التي استمتعت بها الحركة السودانية أكثر من غيرها من الحركات الإسلامية، التي عزلت نفسها فانعزلت. وهكذا فبالرغم من إدراك الحركة لسعة الهوة بينها وبين قيادات الأحزاب التقليدية في المنطلق والهدف الاستراتيجي، فإن الحركة ظلت حريصة على التعاون مع تلك الأحزاب، والاحتكاك بقواعدها، في محاولة لانتشال تلك القواعد من واقع التجهيل بالدين والاستغلال السياسي الذي يمارسه عليها قادتها.

وقد أثمرت استراتيجية الاستظهار بالأحزاب التقليدية تحقيق بعض المكاسب التكتيكية المهمة، منها:

ـ التخلص من دكتاتورية الجنرال عبود حيث «كان هدف أول تحالف عقدته حركة الإخوان السودانية يستهدف إسقاط نظام عسكري مستبد (= عبود)، وليس إقامة دولة إسلامية»[١٣]. وقد تجسد هذا التحالف فيما عرف حينها بـ«الجبهة الوطنية المتحدة» التي تكونت من ممثلين عن الحركة الإسلامية والأحزاب السياسية الأخرى[١٤].

- محاولة إصدار دستور إسلامي نهاية الستينات، دعت إليه «جبهة الميثاق الإسلامي»، وهي تحالف شكلته الحركة من مختلف القوى الإسلامية، وأيدته الأحزاب التقليدية في مسعاه. ورغم أن انقلاب النميري وأد المشروع قبل أن يولد، حيث «وقع الانقلاب بضعة أيام قبل انعقاد جلسة البرلمان المقررة للمصادقة على مسودة الدستور الإسلامي»[١٥] فإن الجهد الفكري والإعلامي الذي بذل فيه، أدخل فكرة الحل السياسي الإسلامي إلى قلوب كثيرين.

- حل الحزب الشيوعي السوداني بقرار من الجمعية التأسيسية يوم ١٩٦٥/١١/١١ وإسقاط عضوية النواب الشيوعيين الثمانية في البرلمان يوم ١٩٦٥/١٢/٢٩[١٦] وهو أمر ما كانت الحركة لتنجح فيه لولا دعم الأحزاب التقليدية، خصوصا حزب الأمة. وسنرجع إلى هذا الموضوع فيما بعد.

- تخليص النقابات من سيطرة الشيوعيين في السبعينات، إذ «لم يكن الهدف آنذاك هو السيطرة الكاملة على النقابات، بقدر ما كان إزاحة الشيوعيين من قيادتها. وفي سبيل ذلك كان الإخوان مستعدين للتعاون مع أي كان»[١٧]. وقد نجحت تكتلات «النقابات الوطنية» التي شكلتها الحركة الإسلامية والأحزاب التقليدية في تخليص النقابات من براثن الشيوعية.

- محاربة نظام نميري والضغط عليه في أعوامه الأولى. فقد اشتركت الحركة في تأسيس «الجبهة الوطنية» المناوئة للنميري، وشاركت بفعالية في نشاط الجبهة، بما في ذلك المحاولات العسكرية المتكررة، للانقلاب العسكري عليه، أو غزوه من خارج، والتي كان آخرها محاولة ١٩٧٦/٧/٢. وقد شكلت تلك المحاولة - رغم فشلها العسكري - وسيلة ضغط سياسي، قادت النميري في النهاية إلى قبول «المصالحة الوطنية» التي كانت الحركة الإسلامية أكبر المستفيدين منها.

- المشاركة في السلطة، من خلال التحالف مع أحد الحزبين التقليديين. وقد حصل ذلك عدة مرات، كان آخرها تقلد الترابي منصب

وزير الخارجية لفترة وجيزة، ضمن حكومة الصادق المهدي نهاية الثمانينات[١٨]. وللمشاركة في السلطة فوائد عملية عديدة، تناولناها في الفصل السادس.

على أن تعامل الحركة مع الأحزاب التقليدية لم يخل من عثرات وعوائق، وهو أمر لا يستغرب في العلاقات السياسية. وقد رصد الأستاذ مكي بعضا من هذه العثرات في تجربة الحركة الإسلامية مع الجبهة الوطنية المناوئة للنميري، وبين أن الإسلاميين لم يكونوا راضين عن مسار الأمور في الجبهة الوطنية..

- «حيث كان حظهم دائما مبخوسا حين قسمة المخصصات وتوزيع الأموال، مع أن معظم أمور الجبهة كان يديرها عمليا الإخوان.

- كما كان معظم كوادر الإخوان القيادية والقاعدية في السجن، وكان الإخوان يظنون أن قيادة الجبهة ستقوم بواجبها تجاه إعالة عوائل المسجونين وغيرهم، الشيء الذي لم يحدث..

- كما شعر الإخوان أن هناك محاولات لعزلهم وعزل عناصرهم عن التدريب.

- كما أخفيت عنهم حينا من الدهر أخبار المعسكرات، وحينما علم بها الإخوان لم تُوفَّر لهم سبل الانضمام، كما لم يتوفر لهم التدريب الكافي..

- كما بذلت جهود للحيلولة بين الإخوان واختلاطهم وتفاعلهم مع الأنصار..

وشعر الإخوان بأن المقصود من وراء كل ذلك تحجيم دورهم حتى يصبح وجودهم في الحركة ثانويا، وبذلك ينتفي تأثيرهم عليها»[١٩].

وقد تبين ضعف الثقة بين الحلفاء المنضوين تحت لواء «الجبهة الوطنية» أثناء المحاولة الفاشلة لغزو سلطة النميري يوم ١٩٧٦/٧/٢، وقد شاركت فيها الحركة بكتيبة من شبابها الذين تدربوا في معسكرات «العوينات» بليبيا، وكانت مهمة الكتيبة هي الاستيلاء على المطار ومركز الهاتف بالخرطوم[٢٠]. لكن لاحظ الإسلاميون أن «قيادة الحركة

(الانقلابية =الصادق المهدي) اجتهدت في تقليل دور شركائها، والاحتراس منهم.. أكثر من اجتهادها في التخطيط الناضج والتفكير السليم في مستلزمات النصر، الذي كان يتطلب تناسي كل التناقضات الجانبية، وسد الثغرات، وإدارة العملية على أنها مشروع تحالف مصيري مشترك»[٢١].

ولأن الفشل هو أعظم هادم للثقة بين السياسيين، فقد كان فشل تلك العملية العسكرية آخر ضربة للثقة المتزعزعة أصلا بين مكونات «الجبهة لوطنية». وكان للحركة الإسلامية نصيبها من الإحباط وفقدان الثقة في الشركاء، من خلال أمور ثلاثة:

- الأمر الأول: «أحس الإسلاميون أنهم كانوا ضحية لتصرفات بعض القائمين على أمر الجبهة، وأنهم قاسوا الأمرين ودفعوا الثمن مرتين، ومن دون أن يكون هناك اعتراف بدورهم، إذ داخل دوائر الجبهة كانت تحجب عنهم المعلومات، وألقت بهم قيادة الجبهة في معركة خاسرة، من دون تحديد لدورهم، ومن دون ربط لهم مع غيرهم، بل كان التخطيط المستقبلي يحمل احتمالات عزلهم وتجاوزهم.

- والأمر الثاني أن معظم من كانوا في المعتقلات كانوا من الإسلاميين ابتداء بالقيادة، وانتهاء بالعناصر الوسيطة والقاعدية.

- والأمر الثالث أنهم مهروا الحركة (العسكرية ضد النميري) بدماء عشرة من أعز أبنائهم من طلاب الحركة الإسلامية داخل وخارج البلاد، ولم تكن ثمار هذه التضحيات واضحة»[٢٢].

وهكذا كان من أسباب تفكك الجبهة الوطنية المناوئة للنميري:

- «عدم التجانس بين الجزئيات المكونة لحركة الجبهة

- والتباين في الأفكار

- وعدم الثقة.

إذ خشي الأنصار من أن يفوز الاتحاديون بالغنيمة، لذا فقد أعدوا تدابير خاصة خارج إطار التدبير العام، كما أن الاتحاديين والأنصار

خافوا من أن يفوز الإسلاميون بالغنيمة، خصوصا وهم (أي الإسلاميون، هم) العنصر المنظم والواعي بمتطلبات الحركة فنيا وتنظيميا، فلجأوا إلى عزل العنصر الإخواني، وحالوا بينه وبين مواقع التحريك الإعلامي، كما حجبوا عنه كثيرا من المعلومات الضرورية»[٢٣].

وفي ظل هذه الأجواء المشحونة بالريبة والتوجس، بدأت القوة السياسية المكونة للجبهة تبحث لها عن دور جديد، من خلال المصالحة مع النميري ـ هذه المرة ـ لا محاربته. وبدأ السباق المحموم على ذلك. وبرهنت الحركة الإسلامية أنها السباقة دائما، كما سنشرحه في الفصل السادس بإذن الله.

ورغم هذه النهاية الصعبة في التحالف مع الأحزاب التقليدية، فقد كان لذلك التحالف فوائد جمة لعل أهمها أن النميري الذي كان واثقا من نفسه، أصبح يحس بالخطر، ويدرك أن التمادي في درب المجانبة الكاملة للقوى الإسلامية والوطنية أمر غير مضمون الثمرات، فكان التفكير في المصالحة.

أما الحزب الشيوعي السوداني فكان أمره مختلفا. ويتبين ذلك من خلال المعطيات التالية:

ـ يختلف الحزب الشيوعي عن الحركة الإسلامية في المنطلق الفكري والعقائدي، ويقدم مشروع مجتمع مناقضا لمشروع المجتمع الذي تقدمه. خصوصا وأن القائد الفكري والسياسي للحزب ـ عبد الخالق محجوب ـ كان ماركسيا جلّدا، ولم يكن مجرد سياسي يميل إلى النزعة اليسارية أو الاشتراكية الاجتماعية[٢٤].

ـ ينتمي قادة الحزب الشيوعي وأغلب أعضائه إلى القوى الحديثة المتعلمة التي تنتمي إليها وتراهن عليها الحركة الإسلامية، حيث إن «كلا من المنظمتين تتجه بخطابها إلى نفس الطبقة الاجتماعية، أي الشباب المتعلمين الذين ساءهم الفشل المتكرر للقوى التقليدية في حل المشكلات الوطنية»[٢٥].

- يشكل الحزب قوة متماسكة أديولوجيا وتنظيميا يصعب النفاذ إليها. وقد لاحظ ذلك «هولت» فقال: «إن القوى السياسية الوحيدة التي كانت منظمة آنذاك (الخمسينات وبداية الستينات)، وتجمعها أديولوجية متماسكة، ولم تكن مجرد تابع لمصلحة شخصية، أو ولاء طائفي، هي الحزب الشيوعي (السوداني)»[٢٦].

- كان الحزب يمتلك سندا إقليميا ودوليا قويا، متمثلا في العلاقات الشخصية الحميمة التي تربط عبد الخالق محجوب بعبد الناصر، ومساندة الاتحاد السوفياتي ودول أوربا الشرقية له. وهو أمر اتضح من خلال التدخلات السوفييتية الكثيرة لصالحه، ومن خلال لجوء عبد الخالق محجوب إلى سفارة بلغاريا حينما هرب من سجن النميري[٢٧].

كل هذه المعطيات تجعل شأن الحزب الشيوعي السوداني مختلفا عن شأن الأحزاب التقليدية، لذلك كان الحزبَ السياسي الوحيد الذي نابذته الحركة بدون هوادة. ولم يكن سبب ذلك ـ كما رأينا ـ هو بشاعة طرحه الإلحادي فقط، وإنما لأنه كان الحزب الوحيد الذي يشكل خطرا استراتيجيا على الإسلام في السودان، نظرا لقوته التنظيمية، ودعايته الأديولوجية، وسنده الدولي. فكانت المفاصلة هي قاعدة العلاقة بين الحركة الإسلامية والحزب الشيوعي، إدراكا من الحركة أن لا مستقبل للتحول الإسلامي في السودان مع وجود هذا الخطر الأحمر. لذلك «كانت واحدة من استراتيجيات العمل الإسلامي في الفترة ١٩٦٥ـ ١٩٦٩ تأمين الجبهة الداخلية بمحاربة الحزب الشيوعي، ونزلت هذه السياسة إلى الميدان في شكل اتحادات (مهنية) وجبهة نسائية وروابط معلمين، وفي حملة إعلامية ضاربة من منابر المساجد والليالي السياسية»[٢٨].

وقد آتت هذه الاستراتيجية أكلها، فنجحت الحركة في حشد القوى السياسية التقليدية وتعبئة المجتمع والدولة لحل الحزب. وفي يوم ١٩٦٥/١١/١١ أعلنت الجمعية التأسيسية السودانية حل الحزب الشيوعي، وهي محاصرة بما يقرب من مائة ألف مواطن، جاءوا من

مختلف بقاع السودان، كما أسقطت عضوية النواب الشيوعيين الثمانية في البرلمان يوم ١٩٦٥/١٢/٢٩[٢٩].

ولم تكن تلك الإجراءات نهاية الحزب الشيوعي، ولا خاتمة الصراع بينه وبين الحركة الإسلامية، بل ظل الحزب تحديا مباشرا للحركة من خلال اختراقه للجيش والنقابات، وتحالفه مع النميري أول عهده. وهي أمور يحسن تأجيل الحديث عنها إلى الفصل السادس، لصلتها بموضوع العلاقة بالسلطة.

ثانيا: الجيش

لقد أشرنا في الفصل الأول إلى أن القوى النوعية المتحكمة في المجتمعات الإسلامية الحالية ثلاث قوى: الجيش والمال والإعلام، وفي المجتمعات الغربية ـ حيث تتبنى شرعية السلطة على الاختيار لا على القوة ـ فقد الجيش نفوذه كقوة سياسية، فتبارى الناس في التأثير من خلال المال والإعلام. ومن هنا فطنة اليهود الذين اتجهوا إلى هاتين القوتين، فسيطروا بهما على الحياة السياسية في دول الغرب.

أما الجيش في الدول الإسلامية ـ وفي العالم الثالث عموما ـ فهو مؤسسة سياسية تملك القوة، في مجتمعات لا تزال الشرعية فيها خادمة للقوة لا العكس، وهو أقوى مؤسسة علمانية في المجتمعات الإسلامية الحالية، وأكثرها تماسكا، وأقواها عصبية. ويرجع ذلك إلى ارتباط هذه المؤسسة بتنشئة الاستعمار وميراثه، وهو ما يشرحه مكي في الحالة السودانية بقوله: «إن النواة التي قامت عليها قوة دفاع السودان هي بقايا حملة جيش «كتشنر» الغازي. وأصبح الجيش السوداني قولا وفعلا تابعا لجيش الامبراطورية البريطانية التي اعتنت به على أنه جيش علماني، تقوم فكرته على الفناء في شخصية الدولة، وحماية التراب، وطاعة الرتبة الأعلى، والقتال الآلي القائم على مسخ الانتماء العقائدي والفكري، باعتبار الولاء لفكرة العسكرية كمهارة مدفوعة الثمن. وحلت في هذا

الجيش آليةُ الوظيفة العسكرية محل قيم الجهاد، ونصرة الإسلام، وبسط الشريعة.. لقد دُمِّر الجيش العقائدي، ليحل محله الجيش الوظيفي»[٣٠].

وليس خفيا دور الجيش في بناء الدول الإسلامية‌ـالعلمانية الحديثة التي منحها الاستعمار شهادة الميلاد، وأن «الدولة العلمانية الحديثة سواء في تركيا أو مصر أو السودان إنما نهضت على أكتاف المؤسسة العسكرية»[٣١] وفي الحالة السودانية بالذات «يمكن القول: إن السودان صنعه الجيش، كما قام على حكم الجيش»[٣٢] وهو أمر ينطبق على أغلب الدول الإسلامية الحالية، التي لم تعرف تقاليد الدولة الحديثة إلا تحت قهر الاستعمار والجيش الوطني الذي خلفه.

ولأن الحركة الإسلامية في السودان حركة واقعية عملية، فقد أدركت، بعد أعوام الحشد السياسي والفكري، أن الجيش ـ ببنيته وثقافته الحالية ـ حاجز كثيف أمام التغيير الإسلامي، وأداة فعالة من أدواته. كانت بداية هذا الوعي عام ١٩٦٩ «حينما تحرك الضباط الأحرار بقيادة النميري، وبتحالف مع اليسار، فوجد الإخوان أنفسهم عزلا. كما اكتشفوا الواقع المرير المتمثل في عجزهم عن تعبئة الجماهير ضد عدوهم اللدود، وأنْ لا خيار أمامهم سوى التوسل إلى قيادات الأحزاب التقليدية لفعل أي شيء ينقذ الموقف. لقد كان ذلك العجز درسا مريرا استوعبه الإخوان تماما»[٣٣].

كما أن الإسلاميين السودانيين «انتبهوا إلى المسافة الواقعة بين إقرار الشكل الدستوري والترجمة الحقيقية لهذا الدستور، أو قل سريان روح الإسلام داخل أجهزة الدولة ومعاملاتها. و(التي) لا يكفي الإعلان الدستوري لجعلها دولة عابدة، مما أثار قضية شوكة الدولة العلمانية «المؤسسة العسكرية»، وكيفية أسلمة هذه المؤسسة، كمدخل لإسلام بقية أجهزة الدولة»[٣٤].

ويمكن تصور ثلاثة طرائق في التعامل مع المؤسسة العسكرية في الدول الإسلامية المعاصرة:

- تحييدها سياسيا، من خلال بناء تحالفات سياسية عريضة، تضع الجيش وجها لوجه أمام الشعب كله أو جله. وبذلك لا يجد الجيش خيارا غير الانسحاب من السياسة، وتسليم السلطة للمدنيين. والعائق الأكبر أمام هذا الخيار هو ضعف الوعي السياسي لدى الشعوب المسلمة، والأنانية التي تتسم بها القوى السياسية فيها، بحيث لا تستطيع بناء جبهة عريضة مشتركة، تتواضع على قواعد أخلاقية للعمل السياسي، تكفل حرية العمل للجميع، وتتحاكم إلى الشعب، كما هو الشأن في الدول المتقدمة الآن.

- غزوها من خارجها من خلال بناء قوة موازية لها. وهو أمر كان ممكنا في الخمسينات والستينات، حينما كانت دول العالم الثالث حديثة عهد بالاستقلال، هشة البنية، ولم تكن جيوشها قد تحولت إلى مؤسسات متماسكة. لكنه أصبح أمرا متعذرا، باهظ الثمن بعد ذلك. وهو ما تشهد به تجربة الجزائر اليوم. كما أن الثقافة التاريخية في الدول الإسلامية السُّنِّية التي تحكَّم فيها هاجس الخوف من الفتنة، لا تؤيد فكرة الصدام المباشر مع قوة الدولة لنصرة الدين، مهما كان ذلك مجديا أو متعينا.

- اختراقها من الداخل من خلال عملية تسرب بعيدة المدى. وهو أمر يستلزم خبرة فنية كبيرة، وقوة تنظيمية وتخطيطية لا تملكها جل الحركات الإسلامية. كما أن الحكام المستبدين وظهيرهم الدولي يقظون جدا لهذه الثغرة، فجل عملهم الوقائي يتركز عليها. ومع ذلك فإن هذه الطريقة هي أقل الطرائق الثلاث مخاطر، وأخفها ثمنا على الأمة، وعلى الجيش الذي يظل أبناؤه جزءا من الأمة، يستحق الترفق، ويحتاج إلى الهداية.

ويمكن القول إن الحركة الإسلامية في السودان جربت الطرائق الثلاث:

- ففي نهاية الخمسينات وبداية الستينات نهجت الحركة نهج التحييد السياسي للمؤسسة العسكرية ضمن «الجبهة الوطنية المتحدة» التي

استطاعت الإطاحة بالجنرال عبود، بعد ستة أعوام من المنازلة السياسية (١٩٥٨ ـ ١٩٦٤). وبفضل مساهمة الحركة في تلك الجهود أصبح لها ممثل في الحكومتين الانتقاليتين اللتين خلفتا حكم الجنرال عبود، كما أصبح لها سبعة ممثلين في البرلمان في انتخابات ١٩٦٥[٣٥].

ـ وفي بداية السبعينات لجأت الحركة إلى خيار غزو المؤسسة العسكرية من خارجها، أولا بالتحالف مع الأنصار في ثورتهم الشعبية المسلحة ضد النميري في مارس ١٩٧٠، والتي انتهت بفاجعة عسكرية في جزيرة (أبا) مأوى الأنصار، وفقدت الحركة واحدا من أبرز قادتها في المعركة هو الدكتور محمد صالح عمر. وثانيا ضمن «الجبهة الوطنية» المتمركزة في ليبيا، ولم تثمر تلك المحاولة ثمرات عسكرية تذكر. بل انتهت بفشل عسكري ذريع يوم ٢/٧/ ١٩٧٦، لكنها أثمرت فوائد سياسية، قادت إلى المصالحة مع النميري.

ـ وفي نهاية السبعينات وبداية الثمانينات تركز جهد الحركة على اختراق بنية الجيش داخليا، بعد أن تأكدت من وقوف قيادة الجيش في وجه المشروع الإسلامي. فكانت ثورة الإنقاذ فجر الثلاثين من يونيو ١٩٨٩ حصيلة «استراتيجية التمكين» التي اعتمدتها الحركة على مدى عقد من الزمان. وسنرى في الفصل السادس ـ بإذن الله ـ كيف استطاعت الحركة أن تسير في هذا الدرب بنجاح، بفضل المصالحة مع النميري، وما صاحبها من مناخ إسلامي عام.

وكانت الحركة السودانية آخذة في الاعتبار كل هذه الطرائق بشكل متواز، وإن غلب عليها ترجيح طريقة معينة في كل مرحلة زمنية كما رأينا. فمحاولة الرشيد الطاهر الانقلابية الفاشلة ضد الجنرال عبود عام ١٩٥٩ تدل على أن طريقة الاختراق الداخلي كانت حاضرة، رغم تركيز الحركة على التحييد السياسي حينها. كما أن طريقة القوة الموازية ظلت حاضرة، رغم التركيز على الاختراق الداخلي في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات. وتدل على ذلك مشاركة بعض التشكيلات الإسلامية شبه

العسكرية ـ التي تدربت في ليبيا أيام «الجبهة الوطنية» ـ في ثورة الإنقاذ عام ١٩٨٩، حيث «قامت بمهام تتعلق بالتأمين والاستطلاع في كفاءة، وخفض مظهر، بحيث لم تبرز في واجهة الأحداث إلا أذرع العسكريين المحترفين»[٣٦].

فإذا تركنا الجوانب الفنية جانبا، ونظرنا إلى التعامل مع المؤسسة العسكرية من زاوية مبدئية، فإن طريقة التحييد السياسي هي التي تنسجم مع أخلاقيات العمل الإسلامي. وحتى لو لجأ الإسلاميون إلى الطريقتين الأخريين، فينبغي أن يكون الهم الأهم هو تحرير الشعوب المسلمة من الاستبداد والفساد، لا الاستيلاء على السلطة في ذاته. فليس الاستيلاء على السلطة سوى وسيلة لتحرير الناس من شرورها، وإلا فقدَ قيمته الأخلاقية. لكن ذلك لن يعني بحال قبول الحركة بالانكشاف أمام زمرة متعطشة للدماء، لا تقيم لخيار الأمة وزنا. وخلاصة الحكمة هنا ما ورد في الكتاب العزيز: فقد علمنا الخالق الحكيم أن الحق لا يقوم ولا يأمن بغير قوة: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة»[٣٧] ثم بين في الآية التالية أن هدف القوة هو إقامة السلم ورفع الظلم «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها»[٣٨]. فمتى ارتفع الظلم، وانتفت الحواجز أمام الحق لم يعد لاستخدام القوة مبرر، حتى وإن كان ذلك لا يغني عن مواصلة الإعداد والاستعداد. فالإعداد والاستعداد الدائم جزء من فلسفة الجهاد في الإسلام، والجهاد ماض إلى يوم القيامة. وثمرة القوة أكبر بكثير من مجرد استخدامها، كما تشهد به عبرة نصف قرن من الحرب الباردة بين الشرق والغرب.

إن ما فعلته الحركة السودانية لم يكن سوى الاستعداد لظروف القهر، وأخذ العبرة من محنة حركات إسلامية، خاضت أيدي الظلمة في دمائها، وهذا واجب يحتمه الشرع والعقل. فقد توالت في السودان حوادث منذرة بالخطر مطلع العام ١٩٨٩، ولم يكن للحركة الإسلامية أن تتجاهلها. هذه الحوادث هي:

- مطالبة كل من وزير الدفاع السوداني ورئيس أركانه رئيس الوزراء الصادق المهدي بإبعاد الإسلاميين من المشاركة في السلطة[٣٩].

- استقالة وزير الدفاع يوم ١٩٨٩/٢/٢٠ احتجاجا على استمرار مشاركة الإسلاميين في الحكومة.

- رفع مائة وخمسين من كبار الضباط السودانيين في اليوم الموالي للاستقالة مذكرة إلى الحكومة تدعو إلى ذلك[٤٠].

ولم يكن الأمر ليقف عند هذا الحد، حسب رؤية الحركة الإسلامية للأحداث ـ وهي مطلعة على بواطن الأمور ـ بل «كان تحليل الإسلاميين أن الأمر أكبر من ذلك، وأن هناك تجهيزا لانقلاب عسكري تقوم به قيادة الجيش، وأن هذا الانقلاب سيكون من أولوياته استئصال الإسلاميين»[٤١]. لذلك لم يكن أمام الحركة سوى التحرك بسرعة، والأخذ بقوة، تجنبا لاستئصال المشروع الإسلامي، وتكرار المأساة التي تعرض لها الشباب الإسلامي في دول عربية عديدة.

ويبقى أن تبرهن الحركة الإسلامية في السودان على أن انقلابها العسكري، وتضحيتها بالشرعية السياسية، إجراء مؤقت اقتضته ظروف معوجة، وأن تفتح الباب لبناء شرعية جديدة، لا تكون القوة فيها هي الرهان، ولا يكون فيها خطر على الإسلام.

ومهما يكن من أمر، فإن التعامل مع المؤسسة العسكرية ـ تحييدا أو غزوا أو اختراقا ـ سيظل تحديا جديا أمام المشروع الإسلامي «وستظل إشكالية الدولة الإسلامية معلقة بهوية وطبيعة المؤسسة العسكرية وامتداداتها، من نظام تعليمي وخدمة مدنية ونظام قانوني»[٤٢]. وكلما تقدمت الحركات الإسلامية في سعيها، وتبصرت أكثر حول عوائق الطريق، وتمرست بأساليب التكيف معها، ستتبين لها أهمية المؤسسة العسكرية في معادلة الحسم.

ثالثا: الطلاب

نشأت الحركة الإسلامية في السودان على أيدي جماعة من الشباب الطلاب ـ كما رأينا في الفصل الأول ـ وكانت الحركة دائما أكثر تحيزا لهذه الطائفة «فكان الطلاب هم محور كل الحركة الإسلامية»[٤٣] «إذ استصحبتْ تقديرا بأن الطلاب هم رواد المستقبل، فالعمل فيهم ضمان لمستقبل إسلامي»[٤٤]. وهو أمر أثر على خطاب الحركة ومسارها، كما لاحظ محمد محمود، فقال :«إن طبيعة خطاب الحركة في طور النشوء صاغتها إلى حد بعيد جذورها الطلابية»[٤٥].

ولا ريب أن الحركة قطفت ثمارا طيبة من هذا النهج، وكان من أسباب حيويتها وفاعليتها، والسر في منحاها التجديدي في الفكر والعمل. ولم يخب ظن الحركة في شبابها وطلابها بعد تجاوز طور التأسيس، واستقلال الطلاب الإسلاميين كيانا قائما بذاته، ضمن هيئات الحركة ومحاورها العامة، إذ أن «عطاء الحركة الطلابية للحركة الإسلامية العامة كان جليلا... لأنها كانت الإطار الأمتن بناء، والأحكم تنظيما، والأكثر استعدادا فكريا وتنظيميا لتطوير الاستجابات المناسبة لكل ابتلاء طارئ»[٤٦] بل إن الطلاب «بلغوا من إحكام التدبير وإحسان الأداء وإنجاز الفعل مستوى أرقى بكثير من سائر الحركة»[٤٧].

إن الأهمية الكبرى للتركيز على الطلاب في عمل الحركات الإسلامية غير خافية:

ـ فهم يمثلون بذرة النخبة التي تتحكم في مصائر الناس مستقبلا، فلا يمكن لمن يراهن على المستقبل أن يتجاهل أهميتهم.

ـ وهم وسيلة الحركة للولوج إلى بعض القطاعات الحيوية والقوة النوعية في المجتمع، مثل الجيش والإعلام.

ـ وهم نزاعون إلى التجديد الجريء، والحركة بحاجة إلى التجديد، مع الانتباه للوجه السلبي لذلك النزوع لدى هؤلاء «وميلهم للانحشاد والاندفاع والتمرد إن كُبِتوا أو تُرِكوا سدى»[٤٨].

لذلك انصبت استراتيجية الحركة الإسلامية في السودان على الطلاب. وكان من ثمرات ذلك أن كسبت الحركة القطاع الحديث المتعلم من المجتمع، فضمن لها ذلك قيادة وريادة لم تستطعها العديد من الحركات السلامية حتى اليوم. كما ضمن لها وجودا سياسيا نوعيا، يضاهي التكاثر الكمي الذي اتسمت به الأحزاب التقليدية. وقد اتضح ذلك في انتخابات ١٩٨٦، حينما «فاز الإخوان بـ ٢٣ مقعدا برلمانيا من أصل ٢٨ مقعدا مخصصة للخريجين، بينما لم يفز أي من حزب الأمة أو الحزب الاتحادي بمقعد واحد من تلك المقاعد»[٤٩]. وكان ذلك مؤشرا واضحا على أن الحركة ـ بتركيزها على الطلاب ـ قد كسبت رهان المستقبل في السودان بشكل لا رجعة فيه، وأن خصومها السياسيين أصبحوا جزءا من الماضي، رغم كمهم العددي.

رابعا: العلماء

لم تجد الحركة السودانية عائقا كبيرا أمام التحامها بعلماء الشرع، ودمجهم في نهجها الإصلاحي الشامل «بالرغم من أن الإسلامي الحديث مباين من حيث الملبس والمسلك والمنطق لنمط العالم التقليدي، وليس دائما بذي علم أو عمل بالمذهب المالكي السائد بين العلماء (في السودان)»[٥٠]. وقد ساعدها على ذلك أن «العلماء في السودان لم يقعوا في فتنة التشكل طبقةً ذات مصالح وأهواء تراعيها، ولا أفلح الاستعمار أو السلطان أن يستدرجهم لدعمه، بترتيب العطايا والميزات والمناصب، ليكون هواهم في استقرار الأوضاع في وجه من يسعى لتغييرها بحق الإسلام»[٥١]. ومن المعلوم أن كثيرا ممن يتسمَّون «علماء» في الدول الإسلامية اليوم قد وقعوا في شراك الحكام الظلمة، وتحولوا إلى طبقة كثيفة، تحجب من نور الشرع أكثر مما تقدم، وتتستر بالسكوت على عوراء حكام يحسنون شراء السكوت كما يحسنون شراء الكلام، وتقف في صفهم ـ علنا ـ في كل القضايا الاستراتيجية، وإن خالفتهم أحيانا في بعض

الفروع التي لا قيمة لها في سلم الأولويات الشرعية، حفاظا على المكانة في قلوب العوام. والكل يدرك دور بعض المؤسسات الدينية الرسمية: وزارات الأوقاف، وإدارات الإفتاء، وهيئات كبار العلماء، وروابط العلماء، والمجالس الإسلامية الرسمية.. من تسويغ ظلم الظلمة، وبيع الدين بعرض من الدنيا، إلا من عصم ربك.

وقد أدرك الفيلسوف الشاعر محمد إقبال هذا الداء، وكيف اتبع المسلمون فيه سنن مَن قبلهم من أهل الكتاب، شبرا بشبر وذراعا بذراع.. فقال:

ما للقصور وللكنائس حيلة

في الناس غير تبادل الأدوارِ[٥٢]

وتوصل إقبال إلى أن الثورة على ظلم الحكام الظلمة لا تنفك عن الثورة على حلفائهم من علماء السوء وسدنة فرعون، فقال:

فإلى متى صمتي وحولي أمة

يلهو بها السلطان والدرويشُ

هذا بسُبحته وذاك بسيفه

وكلاهما مما تكدُّ يعيشُ[٥٣]

وكأن إقبال يردد هنا صدى بيت قديم للعالم الزاهد عبد الله بن المبارك:

وهل أفسد الدين إلا الملوك

وأحبار سوء ورهبانها[٥٤]

ومن المضحكات المبكيات في هذا الشأن بيانات شيخي الأزهر عبد الرحمن تاج وحسن مأمون وبيانات جماعة كبار العلماء بمصر وعبد اللطيف السبكي رئيس لجنة الإفتاء في الخمسينات والستينات، والتي تصف الإخوان المسلمين بأنهم «خوارج لا تقبل منهم توبة ولا شفاعة» في الوقت الذي تفيض أرواح الشهداء: يوسف طلعت ومحمد فرغلي وسيد قطب وعبد القادر عودة وغيرهم.. على المشانق، وتصعد إلى بارئها،

تشكو ظلم الظلمة، وتواطؤ السدنة[٥٥].

ومن المضحكات المبكيات كذلك أن أحد الشيوخ الدعاة وجه رسالة مفتوحة إلى قائد بلد إسلامي عريق، يدعوه فيها إلى القيام بالقسط وتحقيق العدل، لكن رئيس «رابطة العلماء» في ذلك البلد، اقترح على القائد المذكور وضع ذلك الشيخ في مستشفى الأمراض العقلية - على طريقة ستالين مع معارضيه - لأنه تجرأ على مخاطبة القائد بهذا الكلام[٥٦]. وآخر ما تفتقت عنه أذهان علماء السلطان، هو تبرير الاستسلام لليهود، والتفريط في القدس والمسجد الأقصا المبارك.

ولا يزال بعض «العلماء» يقومون بهذا الدور في بلدان إسلامية عديدة، ويتخذ الحكام الفاسدون من هؤلاء «العلماء» ستارا لظلمهم ورفضهم أي توجه للإصلاح، أو عدل في الحكم والقَسْم، وهم الذين يعينونهم على تأويل معاني الشرع بما يسند ظلمهم وبغيهم. وبذلك يذل هؤلاء «العلماء» أنفسهم، والأنكى من ذلك أنهم يذلون العلم والدين ويدنسون محياهما الطاهر.. ولله در علي بن عبد العزيز الجرجاني، إذ يقول:

يقولون لي فيك انقباض، وإنما
رأوا رجلا عن موقف الذل أحجما
أرى الناس من داناهمُ هان عندهم
ومن أكرمتْه عزة النفس أُكرِما
ولم أقض حق العلم إن كان كلما
بدا طمعٌ صيَّرْتُه ليَ سُلَّما
إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى
ولكن نفس الحر تحتمل الظَّما
ولم أبتذل في خدمة العلم مهجتي
لأخدُم من لاقيْتُ لكن لأُخدَما
أأشقى به غرسا وأجنيه ذلة
إذن فاتباع الجهل قد كان أحزما

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم

ولو عظموه في النفوس لعُظِّما

ولكن أهانوه فهان، ودنَّسوا

محيَّاه بالأطماع حتى تجهَّما[٥٧]

وإذا كانت بعض الأسر المالكة في الدول العربية لا تزال تستمد شرعيتها من تلك الدعوى الهشة القائلة بأن الأسرة تحكم بمشاركة من العلماء وتشاور معهم، فإن تطور الوعي السياسي في عامة الشعب، وانكشاف العوار في التسعينات بعد اضطهاد الدعاة المصلحين، وتهميش العلماء الناصحين، جعلت هذه الدعوى الزائفة أكثر هشاشة من ذي قبل. ولذلك لن يكون ممكنا لفترة طويلة أن يتستر أولئك الحكام على رفضهم للإصلاح بستار الإسلام كما لاحظ «فيورست»[٥٨] فقد بدأ الشعب يدرك مظاهر التدليس والتلبيس.

ولم يعد من السهل أن يغتر الناس بشيخ معمم، يبيع دينه بعرض من الدنيا، بل يبيع دينه بدنيا غيره، ويقدم المسوغات الشرعية للظلم، ويتستر على عوراء حكام لا شرعية لهم، يوالون أعداء الأمة، وينهبون ثروتها، ويتاجرون بكرامتها، ويضطهدون الذين يأمرون بالقسط من الناس.

على أن الإنصاف يقتضي الإقرار بأن ليس كل هؤلاء «العلماء» طماعا وطلاب دنيا، وإنما كان وقوع بعضهم في الزلل ناتجا عن غفلة وجهل بمقتضيات الدين في الواقع المعاصر، وتوظيف الحكام لتلك الغفلة، والله يعلم المفسد من المصلح.

وقد ألمح المؤرخ اليمني «الهمداني» في كتابه «الإكليل» إلى تلك الظاهرة الاجتماعية الخطيرة، حينما قال: «إن أتباع الملوك قسمان: طماع ومغفلون»[٥٩].

فواجب الحركة الإسلامية هو التقرب من هؤلاء المغفلين، وتبصيرهم بمسؤولياتهم في العصر الحاضر، حتى يتبين الصادق سبيل الرشد، وتقوم

الحجة على المنافق البائع لدينه بدنيا غيره.

أما في السودان، فقد انتفت الحواجز بين الحركة الإسلامية وبين أغلب العلماء «فكان بعض العلماء في طليعة من رعوا الحركة الإسلامية لمنشئها . وكلما أقبلت الحركة على مرحلة انفتاح عام وانطلاق شعبي، كان العلماء من خارجها إما مستجيبا للدعوة، مندرجا في الصف، متوليا لدور في القيادة، أو ناصرا وشاهدا للحركة، ناشطا في مواقفها الإسلامية العامة. وتكاد تتحد اليوم حركة العلماء في السودان وحركة الإسلام الحديثة على فقه موحد للدين، وموقف متشابه في التوجه للإصلاح والفعل في المجتمع، ورابطة مودة وتعاون على نصرة قضايا الإسلام»[٦٠]. وكان من ثمرات هذه السياسة الحكيمة التي دمجت العلماء في نشاط الحركة أن سلم الواقع الإسلامي السوداني من تلك الازدواجية المريرة، التي تعاني منها مجتمعات إسلامية كثيرة.

خامسا: السلفية

تعتبر الحركة السلفية من أهم الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي اليوم. وقد كان للحركة وجودها في السودان، وصوتها الداعي إلى تحرير الدين من شوائب العرف وبدع الخلَف، والذي عبرت عنه «جماعة أنصار السنة» «وقد كسبت تلك الجماعة قليلا من الأنصار وكثيرا من التأثير، بنشاط دعوتها وقوة حجتها»[٦١].

لكن فكر الحركات السلفية المعاصرة اشتمل على مساوئ منهجية كبيرة، منها:

- تحول مفهوم السلفية عند البعض في العصر الحديث من منهج سليم في المعتقد، مبني على التفويض وعدم التكلف ـ وهو أمر تشاركها فيه كل الحركات الإسلامية ـ إلى مذهبية في أمور الفقه والحياة المتغيرة تقيد الفكر والعمل.

- تحول السلفية المعاصرة إلى ما يشبه المدرسة الكلامية، التي تهتم

بالجدل أكثر من العمل، وتطنب في الحديث عن العقائد دون داع شرعي، وهو ما لا ينسجم مع منهج السلف القائم على البساطة، وتجنب الخوض في تلك المباحث إلا لضرورة.

- جفاء أغلب السلفيين في إنكارهم على إخوانهم المسلمين المتلبسين ببعض البدع، دون لطف أو ترفق. وكأن مجرد إدانة واقع البدع والخرافات كاف للقضاء عليه. فلم ينتهج جل السلفيين منهجا عمليا، يراعي الثمرات، ويترفق بالناس، ويرجح التعليم على التشهير.

- عدم التمييز بين كليات العقيدة التي لا اجتهاد فيها، وبين جزئياتها التي جاءت النصوص فيها محتملة، فللخلاف فيها متسع. والانشغال بها لا يؤدي إلى الحسم فيها علميا، ولا تترتب عليه ثمرة عمليا.

- خلط أغلب السلفيين - ضمنا - بين الوحي والتاريخ في المرجعية، جراء نقص في الوعي بالتاريخ لا يميز بين صورته ومعناه، وتقصير في دراسة حياة السلف دراسة استقصائية تلم بكل جوانبها المضيئة والقاتمة، ولا تقف عند سرد المناقب فقط.

- انفصال العلم الشرعي عن الواقع المعيش، مما يعمق تهميش الدين في الحياة العامة، ويرسخ العلمانية المفروضة، إضافة إلى ما يؤدي إليه ذلك من أخطاء فكرية وفقهية جسيمة. وليست هذه الظاهرة خاصة بالسلفيين، وإن كانت أكثر بروزا لديهم:

- نقص في النظر الأصولي أنتج خلطا بين «فعل العادة» و«فعل العبادة» في سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسير السلف الصالح. وقد ترتب على ذلك إلزام الناس بما لا يلزم، والتشديد عليهم فيما فيه متسع.

لكن هل يعني ذلك براءة الحركات الإسلامية من هذه العيوب المنهجية؟ كلا، فالواقع يشهد بغير ذلك. لقد سلمت الحركات الإسلامية من جل هذه المساوئ، لكن أصابها بعضها، وأحيانا بصورة أسوأ مما في الحركات السلفية. فأسر التاريخ - مثلا - واتخاذه مرجعية ضمنية، أمر موجود في بعض الحركات الإسلامية. والفرق الوحيد هو أن السلفيين

يتعصبون لتاريخ الصحابة والتابعين، والإسلاميون يتعصبون لرجال الحركة وأشكالها. والذي يتجاوز حدود المظاهر إلى عمق الظواهر، يدرك أن بعض الحركات الإسلامية سلفية الفكر والعمل، رغم نقدها للسلفيين، وأن بعض الحركات السلفية هي حركات كلامية، رغم هجومها على المتكلمين. وليس في استعمالنا لمصطلح «السلفية» مقابل «الإسلامية» أية دلالة على أن الحركات السلفية غير إسلامية، أو أن الحركات الإسلامية غير سلفية، وإنما هو استخدام اصطلاحي للتمييز المنهجي، وتسمية للناس بما ارتضوه لأنفسهم من مسميات.

وقد أحسن الدكتور الترابي في تصوير بعض هذه المساوئ المنهجية، فقال متحدثا عن ظاهرة الخلط الضمني بين الوحي والتاريخ في المرجعية: « . ولكن تسمى بالسلفية آخرون يرون الدين متمثلا في تاريخ المتدينين، فهم بحسن نية يتعصبون لذلك التاريخ، وينسون أن مغزاه في وجهته لا في صورته، ويقلدون السلف لا في مسالكهم من التدين اجتهادا وجهادا، بل يحاكون حرف أقوالهم وأعمالهم، ويرون الاتباع لا في المضي قدما إلى الله، بل في الوقوف عند حد الأولين ومبلغهم»[٦٢] ثم عقب مصححا هذا الانحراف المنهجي فقال: «ومهما يكن تاريخ السلف الصالح امتدادا لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يُوَقَّر بانفعال يحجب تلك الأصول»[٦٣].

وقال عن ظاهرة انفصال العلم الشرعي عن الحياة: «لعل من أخطر أمراض المجتمعات والجماعات الدينية انفصام الفكر عن الحركة، وقيام أهل العلم فئة مختصة متميزة، لا تباشر العمل بينما تقوم وصيا عليه، وتحاكمه بنظرها المتجافي عن حاجات الواقع وضروراته»[٦٤]. ويبدو أن مخاض الستينات أدى إلى خروج جماعة من شباب الحركة عن التيار العام، ونهجهم نهجا سلفيا، أدركت الحركة من خلاله المساوئ المتضمنة في مثل ذلك التفكير، واختلال أولوياته. يقول مكي :«وفي تلك الفترة برز تيار داخل تنظيم الجامعة، نهج نهجا يقوم على تزكية النفس، والتقيد بالسنة في اللبس والأكل والمظهر، والحرص على الصلوات في جماعة،

وتعلم القرآن، ومحاولة إحكام تجويده وحفظه، وقراءة كتب ابن تيمية وابن القيم بتركيز. وخطورة هذا الاتجاه على الحركة هو حصره لحركة التدين في هذا الإطار الصغير والمحدود، مما يغير طبيعة الحركة، من حركة إسلامية ذات استراتيجية للتغيير الشامل، إلى مذهب فقهي جديد، يستقطب جهود أفراده في معالجة إشكالات صغيرة، تُدخِل الحركة في دائرة ضيقة، وتصرفها عن كسب السلطة السياسية، وأداء المهام السياسية والفكرية الأخرى»[٦٥].

لذلك تبنت الحركة الإسلامية في السودان منهجا في الأولويات العملية مختلفا عن منهج الحركة السلفية، رغم اتفاق الحركتين في المبادئ النظرية. وقد شرح مكي هذا المنهج بقوله: «بدت الحركة زاهدة في الدخول في تفاصيل تحريك مشروع بعث العقيدة السلفية، لما يكتنف هذا المشروع من مخاطر:

- إذ خشيت الحركة الإسلامية أن تنزلق في متاهات الجدل الدائر حول العقيدة، والذي أدى إلى قسمة المسلمين إلى أشاعرة وأهل سنة ومعتزلة، مما يؤدي إلى إحياء المعارك التي ماتت، كما يؤدي إلى تبديد جهودها بصرفها عن مهامها.

- كما أن رؤية عدد من القيادات لقضية محاربة البدع والخرافات والترهات أن هذه الأمراض مرتبطة بالجهل والتخلف، وأنه مع شيوع التعليم والتنمية، وارتفاع مستوى المعيشة، ستنقشع أمراض الاعتقاد، وتزول مفاهيم الشعوذة. لذا فلا مغزى من التحرش بها.

- والأولى صرف الجهود لمحاربة اللادينية الجديدة، المسلحة بالمفاهيم الحديثة من ليبرالية وشيوعية وعلمانية ودهرية.. الخ والتي هي إما مسيطرة على جهاز الدولة، أو في طريقها للسيطرة على هذا الجهاز الخطير لتأكيد رؤيتها.

- لذا فصراع المستقبل إنما يكمن بين هذه التيارات والحركة الإسلامية. وبما أن هذه التيارات مدعومة بالقوى الخارجية. فالأولى

الاستعانة بالإسلام التقليدي في مجابهتها ودحرها، بدلاً من الانشغال بمناوشة حركة الإسلام التقليدي.

- ويعزوا تيار آخر في الحركة الإسلامية عدم طرقهم على باب تصحيح النظرة الاعتقادية إلى أنه من الحكمة أن تتنزل تصورات العقيدة (الصحيحة) في منهج المدارس برفق وتدرج، ويتم بذلك صياغة الجيل الجديد بهدوء ودون ضجة، اعتبارا بتجربة «أنصار السنة» الذين لم تزدهم محاولاتهم في تصحيح عقائد الناس إلا بعدا عن الخاصة والعامة.

- كما ربما رأت الحركة أن الأوْلى صرف الجهود في التبشير الإسلامي بين غير المسلمين، وكسبهم للصف الإسلامي، واعتماد البساطة في الخطاب، كما هو نهج السلف، والابتعاد عن الغلو والتعقيد الفكري في مجتمع هو في مرحلة التبشير، ويسوده الجهل والتخلف»[٦٦].

وانسجاما مع هذا التشخيص للأولويات العملية، فإن الحركة «ظلت تسعى لإقامة قواسم مشتركة مع الجماعات الصوفية والزعامات الدينية (التقليدية) وحركة أنصار السنة (السلفية) - على ما بين هذه الجماعات من تفاوت واختلاف في أمر العقيدة - لإقامة الشرع الإسلامي»[٦٧].

وقد أدركت الحركة الإسلامية في السودان أن خلافها مع الحركة السلفية خلاف منهجي لا مبدئي، ولذلك حرصت على تجنب الصراع والاستقطاب في علاقتها بالسلفيين «فلم تكن بين الإسلاميين والسلفيين مفارقة فكرية أو نفسية تذكر، فلما دعا داعي «الجبهة الإسلامية» العريضة لجمع الصف المسلم في وجه المتكاثر من العداء للدين.. لبى الدعاءَ جانب كبير من السلفيين، وأحجم جانب»[٦٨].

على أن من الإنصاف التذكير أن المساوئ المنهجية التي بينا اشتمال الخطاب السلفي المعاصر عليها، بدأت تضمحل تدريجيا - باستثناء جيوب معزولة هنا وهناك - ولا تخطئ عين الباحث المتجرد أن الفكر السلفي يعيش الآن حالة مخاض، ويحاول الاقتراب من هموم الأمة، والتحرر من أسر التاريخ، والخروج من عباءة بعض الأنظمة الفاسدة، التي

طالما ركبت الموجة السلفية لتحقيق مآربها. وللجماعات السلفية المغتربة في أوربا وأمريكا دور كبير في هذه التطورات الإيجابية. كما أن للجماعات السلفية عموما يد بيضاء ودور مشكور في أسلمة المعاملات المصرفية، بل إن دورها في ذلك أمضى من دور الحركات الإسلامية. ونحسب كل ذلك بوادر خير كثير بإذن الله.

وإذا كان الإيرانيون سيدركون في النهاية أن لديهم أعداء غير الأمويين،كما يقول الترابي(٦٩) فإن السلفيين سيدركون في النهاية أن أمامهم ـ وأمام الإسلام ـ تحديات غير منازلة المعتزلة والأشاعرة والمرجئة والشيعة.. فما تحتاجه الصحوة الإسلامية اليوم، هو قوم يعيشون تحديات عصرهم، لا الذين تستعبدهم مقولات الماضي ومصطلحاته، وحروبه ولجاجاته. فتلك ظاهرة أضاعت على القوى الإسلامية الكثير من الوقت والجهد، وكان إقبال قد نبه عليها منذ أمد بعيد، فقال:

ترى النشء يملأ وجه الطريقْ
بروحات نِسر وغدْوات بازْ
ومفتي المدينة وادٍ سحيقْ
يضجُّ بمصطلحات الحجازْ

*****

أنا لست أفهم هذي الكؤوسْ
ويؤسفني مثلُ هذا اللَّجاجْ
ومن كان يحسن نحت الصخورْ
ترفَّع عن أن يصوغ الزجاجْ(٧٠)

ورغم أن جهات عديدة لا تزال حريصة على توسعة الجفوة بين الحركات الإسلامية والحركات السلفية، منعا من تشكيل جبهة إسلامية عريضة في وجه الظلم والاستبداد الضارب بأطنابه، فإن اتجاه تلك التطورات والوقائع يتجه الآن إلى التعاون والتكامل. لقد بدأ السلفيون

يتحررون من داء التنظير المجرد ومتاهات علم الكلام، ويفتحون أعينهم على تحديات الواقع المعاصر وتعقيداته، وبدأ الإسلاميون يتحررون من الروح الحزبية ويفتحون صدورهم لكل عامل ولو من خارج التنظيم، وفي ذلك بوادر خير تبشر بوحدة في تنوع، وتكامل في تخصص.

سادسا: الصوفية

نشأت الحركة السودانية ـ شأنها شأن أغلب الحركات الإسلامية الحديثة ـ بعيدا عن أجواء التصوف ومقولاته. ولم تكن العلاقة بينها وبين الصوفية علاقة حسنة في البدء: فالمنحى التجديدي لدى شباب الحركة يميل بهم إلى الرجوع إلى أصل الدين ومنابعه الأولى، وإلى التجافي عن طرائق التدين العرفية التي شابها بعض الغبش والبدع. كما أن الحركة «لما خرجت إلى المجتمع، صادفت ريبة لدى أهل التصوف، انتابتهم غيرةً من ولاء جديد، واستغرابا لجماعة قائمة على غير سمت المشيخة والذكر الراتب، تجادل بالعقل، وتستهوي الشباب الحديث، وتمارس السياسة. فمنهم من اشتبه في نسبتها إلى الحركة السلفية التي لا يكن لها الصوفيون ودا، لِما سمعوا من مصطلحها الفقهي والعقلي. ومنهم من خشي أن تكون بدعة كفرية قرينة للشيوعية، لأنها جاءت من تلقاء الثقافة المصبوغة بغير الصبغة التقليدية. وكان أهل التصوف أعداء ما جهلوا»[٧١]. لكن فقه الحركة فقه إصلاحي مبني على استثارة مكامن الخير حيثما كانت، ولو لا بسها بعض انحراف. لذلك توصلت إلى أنه «مهما يؤخذ على واقع الصوفية من بدعيات وجهالة في الاعتقاد والعمل، ومن كثافة طقوس تكاد تستنزف طاقات التدين في المراسم والأشكال، ومن رخاوة شرعية تقعد بصاحبها ساكنا عاجزا، ومن فرْط ولاء واتباع يكاد يحجب عن الله.. مهما يكن ذلك، فإن في التصوف أصل زهادة وتجرد ونظام يمكن أن ينقلب استعدادا للجهاد، جودا بالنفس غير مفتتن بالدنيا، وقياما بصف منتظم، وفناء في سبيل الله. وقد وقع مثل هذا الانقلاب في الموقف الصوفي أيام جهاد

المهدية بالسودان، وأيام الجهاد ضد الهجمة الاستعمارية في إفريقيا وآسيا، ورأت الحركة مشاهد من مثله عند تعبئة بعض المتصوفة لنصرة الشريعة . والحركة الإسلامية إنما تنشد الإصلاح والإرشاد في واقع تهدده الماديات وتمزقه الشقاقات.. ويجديها أن تنظر في التراث القديم وتبني عليه: اعتبارا واتعاظا، وتقويما وتكييفا وتجديدا، وسعة للتباين وتوحيدا»[٧٢]. وبناء على هذا النظر الفقهي والتقدير المصلحي انفتحت الحركة السودانية على الصوفية واستوعبت منهم كثيرين، فأفادوها حشدا وكما، وأفادتهم فقها وعملا. وكان موقف الصوفية المساند لتطبيق بعض العقوبات والأحكام الشرعية أيام النميري ثمرة من ثمار هذه السياسة الحكيمة، فقد «ساند قادة الصوفية تطبيق الشريعة دون لبس (آنذاك)»[٧٣].

ولئن كانت بعض التيارات الإسلامية قد شغلتها محاربة البدع التي شابت التصوف، فإن الحركة الإسلامية في السودان لم تجد مسوغا للتركيز على هذا الجانب، نظرا لأنه في طريقه إلى التلاشي أمام الوعي الإسلامي الأصيل، والثقافة العقلية المعاصرة، بل اتجهت إلى البدع الحية الراسخة، مثل بدعة الشيوعية والعلمانية والاستبداد. انسجاما مع فلسفتها العملية القاضية بأنه «ليس بقدر الشذوذ المنكر تهتم الحركة بالظواهر الطارئة في المجتمع، بل بقدر الخطر الموضوعي»[٧٤] وتلك قاعدة جليلة في التغيير، غابت عن بال السلفيين، وكثيرين غيرهم. وقد أثمر منهج الحركة العملي في التعامل مع الصوفية دعما من هؤلاء لبعض مواقفها، ودمجا لبعضهم في «الجبهة الإسلامية القومية» في الثمانينات. وكان برنامج الحركة الشمولي الطموح خير دافع لها على الاستفادة من كل هذه الطوائف حتى يستجمع أهلها خير الجميع:

- «بتعمق في فقه الدين كالعالم
- ومنهجية في تزكية النفوس كالصوفي
- وتعبئة جماعية لبناء قوة منظمة، تقيم شأن الدين الخاص والعام، كالمجاهد»[٧٥].

وهذا شأن من يطمحون إلى بناء أمة، لأن الأمة بحاجة إلى جهود كل أولئك.

وربما كان موقف الحركة من الصوفية ذا صلة بطبيعة التصوف السوداني الذي طعمته الحركة المهدية بمضمون سياسي، وأخرجته من عزلته، كما قال الصادق المهدي متحدثا عن حركة جده: «لقد أقامت المهدية الحلقة المفقودة بين التصوف الإسلامي والدولة»[٧٦]. ويعرف الجميع دور التصوف في أسلمة وتعريب بعض البلدان الافريقية، ومنها السودان، فليس من السهل تجاهل ظاهرة بهذا المستوى من الأهمية وعمق الجذور، إذ «..البيئة السودانية.. يسيطر عليها التصوف فكرا وانتماء»[٧٧]. وإذا كانت هذه الظاهرة بلغت الغاية في عمق المجتمع السوداني «حتى أصبح التصوف هو الدين عند أهل السودان» حسب تعبير الأستاذ مكي[٧٨] فإن النتيجة المنطقية لذلك هي أنه «يحسن في السودان الكلام عن تفاعل ديني، لا عن نقاء ديني، على غرار التفاعل العرقي والثقافي، لا النقاء العرقي والثقافي»[٧٩]. وهذا ما يكشف لنا عن ارتباط تجربة الحركة في هذا المجال بالموقع الاجتماعي والجغرافي، لذا فإنها ستفيد الحركات الإسلامية العاملة في مجتمعات يطبعها التعدد المذهبي والروحي. أكثر من الحركات العاملة في مجتمعات منسجمة.

ومهما يكن من أمر، فإن الحركة تبنت استراتيجية تجاه الصوفية، أساسها مبدأ الاستيعاب، لا المواجهة. وقد أنشأت الحركة في جهازها القيادي المركزي مكتبا خاصا للتعامل مع الصوفية، كما أنشأت مكاتب في فروعها لهذه المهمة. وأسفرت هذه الاستراتيجية عن نجاح باهر في مجال الحشد والتعاظم الكمي للحركة، حيث «وَالى مكتب الطرق الصوفية الاتصال برجال التصوف وإعمار العلاقات معهم، بالإضافة إلى دعم الخلاوي ودور تحفيظ القرآن، وتنشيط الاتصال الفردي. وقد أدى ذلك إلى تضاعف أعداد الجماعة إلى عشرة أضعاف، وساعد على الانتشار الشعبي»[٨٠].

ولا تزال الحركة واثقة من نجاح هذه الاستراتيجية في استيعاب قوى التدين التقليدية في المجتمع السوداني، كما يقول مكي: «يبدو أن الحركة الإسلامية (في السودان) مرشحة لاستيعاب واستقطاب الجيل الجديد من أبناء «الأنصار» في غرب وأواسط السودان، إذ البنية الأنصارية القديمة فقدت جاذبيتها، وما عادت تلبي احتياجات الفروسية الكامنة ـبالقوة ـ في تنشئة دينية متمثلة شخصية المهدي في قالب عصري . كما أن الحركة الإسلامية السودانية مؤهلة لاستيعاب سائر أبناء الطرق الصوفية، إذ ما عادت هذه تشبع حاجات الجيل الجديد لتعبير ديني معاصر. ومجمل القول أن حركة الإخوان مهيأة لاستيعاب حركة المتدينين، الذين يريدونها إسلامية»[٨١]. وقد حققت استراتيجية الاستيعاب هذه ثمرات طيبة حتى الآن. لذلك يمكن اعتبارها درسا ثمينا للحركات الإسلامية في التعامل مع ظاهرة ضاربة الجذور في أغلب مجتمعاتها .

سابعا: النساء

لم يشهد المجتمع الإسلامي الأول في عهد النبوة والخلافة الراشدة انشطارا في حركة تحرير المجتمع من المواريث الجاهلية والأعراف الظالمة، ولم تعرف المجتمعات الإسلامية في قرون ازدهارها مثل هذا الانشطار، وإنما كان القيام بالقسط يعطي الجميع حقوقهم دون تمييز بين رجل وامرأة، والظلم يشملهما. لكن قرون الانحطاط سلبت المرأة المسلمة جل الحقوق التي منحها الإسلام إياها، وعادت الأعراف المتعسفة بقوة. وقد بلغ الحد ببعض الفقهاء إلى منع المرأة من حضور الصلوات في المسجد، وشهود دعوة الخير، بل غالى بعضهم إلى حد تحريم الكتابة عليها، حتى اضطر الشيخ شمس الحق العظيم آبادي إلى تأليف رسالة في الرد عليهم سماها: «عقود الجمان في جواز الكتابة للنسوان»[٨٢]. وتحول سد الذرائع الذي غالى فيه أولئك الفقهاء إلى سد

لأبواب الخير، لا غير.

ثم جاء بريق الحضارة المعاصرة البعيدة عن تعاليم الوحي، فزاد الموقف تعقيدا، وانضاف إلى سد أبواب الخير الذي أثمره فقه الانحطاط، انفتاحُ أبواب الشر على مصاريعها. ولم يستطع كثيرون مواجهة الأعراف الظالمة المهينة لكرامة المرأة، خوفا من انفلات الأمور، وانتهاء التحرر من العرف إلى تحرر من الدين، كما يريد العلمانيون. لكن موقف الحذر والتوجس برهن دوما أنه موقف سلبي، قد يحافظ على بعض الخير الموجود مؤقتا، لكنه لا يغيره نحو الأحسن. وذلك ما أشار إليه الأستاذ عمر عبيد حسنة حينما أخذ على الحركات الإسلامية «الانشغال بحماية المرأة عن الاشتغال بتنمية شخصيتها»[٨٣].

لكن الحركة الإسلامية في السودان سرعان ما أدركت مساوئ هذا الموقف المتوجس، فقررت الابتعاد عنه، ونحت منحى جريئا ينسجم مع منهج الإقدام والتوكل الذي انتهجته في شأنها كله. وكان أول ما بدأت به الحركة هو التأصيل لتحرير المرأة ومشاركتها في العمل الإسلامي، ووضع حد فاصل لا لبس فيه بين «تعاليم الدين وتقاليد المجتمع». وقد تولت ذلك رسالة كتبها الترابي بعنوان «المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع». ورغم إيجاز الرسالة، فقد تضمنت التنبيه على بعض الأمور الجوهرية، التي غابت عن إدراك الكثير من الإسلاميين، أو فقدت مدلولها العملي في تفكيرهم. وفيما يلي إشارة إلى تلك الأمور ذات الصلة بموضوعنا[٨٤]:

- استقلال الشخصية الأخلاقية للمرأة في التصور الإسلامي، مما يترتب عليه عدم التبعية للرجل في اعتناق الإسلام، أو في أي مبادرة لخدمة الدين. ولذلك فإن مجمل الأحكام الشرعية لا تميز بين رجل وامرأة. والأحكام القليلة التي ورد فيها تمييز بينهما، غايتها هي تمكين كل منهما من أداء دوره بإحسان.
- أغلب آيات القرآن الكريم التي تناولت موضوعات ذات صلة بالمرأة

(مثل الطلاق والظهار والعدة والميراث..الخ) كانت تهدف إلى رفع الأغلال المفروضة عليها في عهد الجاهلية، ولم تهدف إلى تقييدها بقيود جديدة. ولذلك مدلوله الكبير في منهج التحرير، وهو درس عميق لم يستوعبه الذين يريدون إصلاح أوضاع المرأة بالقيود والحدود فقط.

ـ الأصل مشاركة المرأة في أعباء الواجبات الإسلامية العامة لنصرة الدين وخدمة المجتمع. وما ورد من نصوص تفيد إعفاء النساء من بعض الواجبات العامة المحدودة ـ كالجهاد وصلاة الجماعة ـ لا يعني منعا لهن من ذلك. ولذلك اشترك بعضهن في الجهاد في عهد النبوة، ونهى الشارع عن منعهن مساجد الله. لكن بعض الفقهاء لم يميزوا بين التحريم وعدم الوجوب.

ـ لقد انتهى فكر المسلمين وواقعهم إلى تغيير أغلب الأحكام المتعلقة بالمرأة، وطغت تقاليد الأقوام على تعاليم الإسلام، والأسوأ من ذلك أن هذه التقاليد أصبحت تتلبس بلبوس الدين، وتكتسب قدسية في قلوب الناس. ولا حل إلا بالنسج على منوال مجتمع النبوة، ورفض البدع المستحدثة تساهلا أوتشديدا. وقد جاءت رسالة الترابي هذه «كأنما هي قطعة وصفية لمكانة المرأة في مجتمع النبوة»[٨٥] حسب تعبير الأستاذ مكي.

ـ في الثقافة الغربية المعاصرة طغت أنوثة المرأة على إنسانيتها. وحينما غزت هذه الثقافة العالم الإسلامي المعاصر، كانت المجتمعات الإسلامية قد فقدت حصانتها وصلابتها منذ أمد بعيد، بسبب الخلط بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع. فانضاف فساد جديد إلى الفساد الموروث. ولم ينفع بكاء الباكين وندب النادبين، الذين يشكون انتشار الفتنة وفساد الزمان، ويجلسون في سلبية أمام التيار الجارف.

ـ إن تحرر المرأة من التقاليد أمر لا محيد عنه، لأسباب تتعلق ببنية المجتمع المعاصر اقتصاديا واجتماعيا. والوقوف في وجه ذلك التحرر ـ ولو باسم الدين ـ جهد ضائع. فعلى الإسلاميين أن يمسكوا بزمام

المبادرة، ويقودوا تحرير المرأة في إطار تعاليم الوحي، كما حررها الإسلام أول مرة. وإلا فإن تيارات التحرر المطلق والإباحية ستقودها إلى الثورة على التقاليد والدين معا، ويا لها من خسارة!!

ورغم اشتمال الرسالة على بعض الآراء الفقهية الجزئية المثيرة للجدل، فإنها تضمنت رؤية أصولية واضحة، حررت الحركة السودانية من الأثر السلبي لفقه عصر الانحطاط في مجال المرأة، وفتحت الباب لاجتذاب النساء المتعلمات إلى الحركة، بعد أن أسأن الظن بالإسلام وبالحركة الإسلامية، ونحين نحو التيارات العلمانية المتحررة من الدين، لبعض الوقت.

يقول مكي عن أثر تلك الرسالة على نهضة العمل الإسلامي النسوي في السودان: «إن الأثر الأكبر لما حدث من نمو في الحركة الإسلامية في قسم المرأة إنما يعود إلى دراسته (=الترابي) الصغيرة: «المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع»، والتي عرفت باسم «رسالة المرأة». ومع أن الدراسة لا تتعدى حجم المقالة المطولة، إلا أنها أصبحت «مانيفستو» لجمهور النساء، كما أثارت الدراسة ردود فعل على نطاق العالم الإسلامي، وترجمت للغة الانجليزية»[٨٦].

وبفضل هذا التأصيل الذي فتح الباب أمام تحرير المرأة من مواريث عصر الانحطاط عبر الالتزام بالدين «أصبح الدين الإسلامي سبيل المرأة للتحرر، والانعتاق من قيود التخلف وعهود الانحطاط»[٨٧] بعد أن صوره العلمانيون واليساريون طويلا على أنه الحليف الأمثل للجهل والتخلف والتقاليد الظالمة «ولو جمدت الحركة عند مرحلة الفقه الاعتذاري - «أن الإسلام لم يظلم المرأة» - وراحت تدرأ الشبهات التاريخية والفقهية، وتتولى الدفاع، وتترك المبادرة لغيرها ليقود حركة التحرير، لما عصمت المرأة من الفتنة اللادينية، أو لربما تأخر ذلك التحرير»[٨٨]. وهكذا «حالف التوفيق عمل الحركة وسط النساء، ونجحت الحركة في استقطاب حركة تقدم المرأة ونهضتها في اتجاه الإسلام.

وربما كان هذا من أكبر إنجازات الحركة. لأن المرأة هي الحفيظة على التقاليد وتربية النشء، لذا فحينما تتمثل نهضة المرأة خط التوجه الإسلامي، فإن مجمل اتجاه مستقبل حركة الحياة يظل في خط الإسلام صاعدا، مهما تصاعدت تدابير الكيد العلماني»[٨٩].

وكان لبعض الجمعيات النسوية التي أسستها الحركة فضل كبير في تقدم المرأة السودانية، ضمن الالتزام بالإسلام. ومن هذه الجمعيات « . «جمعية رائدات النهضة» التي تم تأسيسها في عام ١٩٧٩. وفي العام ١٩٨٤ أصبح لها سبعة وستون فرعا. أدى انتشار عمل الرائدات وجهود مكتب الطالبات إلى أن أصبح معنى التقدم في حركة المرأة مرتبطا بمعنى الانتماء للإسلام، على عكس ما اجتهدت الثقافة الغربية ومنابر التكييف العلماني في ربط حركة تقدم المرأة باللادينية . كما ظهرت روابط الفتاة المسلمة، ودور المؤمنات»[٩٠].

لقد أثمر فقه الحركة الإسلامية في السودان ومنهجها في تحرير المرأة ظواهر ملفتة للنظر، لا يوجد لها مثيل في الحركات الإسلامية الأخرى، منها على سبيل المثال:

- كان من بين الإخوان الذين اعتقلهم النميري «د. سعاد الفاتح البدوي، والتي صارت بذلك أول معتقلة سياسية في فترة ما بعد الاستقلال»[٩١] ويكفي ذلك دليلا على مستوى المشاركة والإيجابية للمرأة، و«دورها الذي فاق در الرجل في الحركة الإسلامية» حسب تقدير الترابي[٩٢].

- «طغى عدد الإناث في الحركة الإسلامية السودانية على الذكور»[٩٣] خصوصا في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات[٩٤]. وتلك ظاهرة فريدة تستحق الاعتبار، خصوصا لو قارنا مع بعض الحركات الإسلامية التي لا تزال ناديا للذكور تقريبا. بل ذهب الأمر ببعضها إلى رفض عضوية أية امرأة غير متزوجة - دون مستند شرعي - كما فعلت «الجماعة الإسلامية» بباكستان أول عهدها.

- كانت الجبهة الإسلامية القومية - حزب الحركة الإسلامية في

السودان ـ هي الحزب السياسي الوحيد الذي رشح نساء في الانتخابات البرلمانية السودانية عام[٩٥].

وبذلك سدت الحركة الإسلامية السودانية الباب أمام دعاية العلمانيين والملحدين الإباحيين الذين يتهمون الإسلام باضطهاد المرأة، ويفتنون النساء المسلمات عن دينهن، يعينهم في ذلك فقه ممزوج بالتقاليد، لا تزال تتشبث به بعض الجماعات والحركات الإسلامية.

ثامنا: القبائل

لم تهتم الحركة ـ بدء أمرها ـ بالقبائل وأهل البادية، إذ هي صفوة من المثقفين ثقافة عصرية «فكان هذا العالم العرفي خارج وعيها وهمها، وكان أهله خارج صفها وكنفها»[٩٦] كما كانت دائما «مراكز الثقل التأييدي (للحركة) تقع في المناطق الحضرية»[٩٧]. لكنها أدركت في النهاية أن منهج التوسع الكمي يقتضي الاهتمام بهؤلاء، وأن لهؤلاء ـ كغيرهم ـ حقا في الدعوة. فكانت لها بعض المداخل إلى القبائل والعشائر تتناسب مع عقلية أبناء الريف ومستوى وعيهم:

ـ «فأحيانا يفلح أبناء الحركة من الطلاب والخريجين والحضريين ـ بفضل علمهم وقرابتهم ـ في أن يحوزوا ثقة أهلهم، فيُدّلوا بهم إلى الولاء للحركة.

ـ وأحيانا تستجيب قيادة قَبَلية أو قروية بما أوتيتْ من التدين لداعي الحركة، فتتداعى بأهلها إليها.

ـ وأحيانا يواتي الحركة نمط الصراع القبلي، فينحاز إليها البعض مجانبة للآخرين.

ـ وربما انجذب أهل الريف إلى الحركة رغبة في خدماتها الاجتماعية المبسوطة..»[٩٨].

ولم يكن خافيا على الحركة أن أبناء البادية والريف تتحكم فيهم أحيانا بعض الأعراف، فتجعل ولاءهم للأخوة الإسلامية ناقصا، ولذلك «فإن

انخراطهم في صف الجماعة الملتزم وفي طرازها التربوي يقتضي أجلا، حتى يتم التطهر من العصبية القبلية والولاء العرفي، والانتقال إلى الاعتصام بمعايير الحق الإسلامية، والإخلاص بعهد الدين الأعلى. وحتى تهيء الحركة لغة خطاب ومواعين استيعاب مناسبة لأهل القرى والبادية، أصبح عليها أن ترضى بما تستصحبه طبيعتها الشعبية الشاملة من تباين في مستويات نظامها وأدائها، وأن تصبر وتتسامح مع بقية روح قبلية قد تتجاوز عاطفة التضامن الأهلي الإيجابي»[٩٩]. وهكذا رجحت الحركة أن تصبر على هؤلاء وتتلطف بهم، حتى يتجاوزوا بعقولهم حدود عالمهم الضيق، إذ لا بديل عن ذلك سوى تركهم نهبة للشيوعيين والعلمانيين، وضحية للحكام الفاسدين. وقد وجدت الحركة سابقة شرعية بنت عليها موقفها هذا، وهي المعاملة السمحة التي كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقابل بها جفاء الأعراب من المسلمين الأُول، حتى ينتشلهم من أعراف الجاهلية «فبعض هذه العلل الانتقالية كان في إسلام الأعراب صدرَ الإسلام، عندما أقبل بعضهم رغَبا أو رهَبا، واندفعوا أفواجا، تنازعهم عصبية الجاهلية عن إخلاص الإخاء والولاء في الدين، وتراودهم أخلاق الجاهلية، ويلاحقهم الجهل بشعائر الدين وحدوده، حتى تمحض الإيمان وحسن الإسلام، فتعلموا وزكوا. وتلك ظاهرة انتقال تتكرر كلما دخلت في الملة أفواج الشعوب، ويقع ما يقاربها كلما حدثت صحوة وتوبة واسعة إلى الدين»[١٠٠]. وتطبيقا لهذا المنهج أنشأت الحركة في هيكلها التنظيمي مكاتب للاتصال بقادة القبائل، وتعبئتهم لنصرة الدين، من خلال خطاب سياسي واجتماعي مبسط يستوعبونه.

تاسعا: المسيحيون

بدأت الحركة الإسلامية محصورة في أبناء الشمال السوداني المسلم، وهو ما كانت تقضي به طبيعة الثقل الثقافي الإسلامي في الشمال، وتقتضيه خصوصيات مرحلة التأسيس. ثم أدركت الحركة في طور

التوسع والنضج أن الغفلة عن الجنوب غير المسلم لا يتناسب مع حقوق أخوة الوطن، ومستلزمات عالمية الإسلام. فالنموذج الإسلامي المطلوب في أيامنا هذه لا يمكن أن يكون محصور الاهتمام في المسلمين، دون سواهم من أبناء الوطن والجوار، فليس ذلك مما يصلح لعصر انطبع بتداخل الثقافات وحوار الحضارات. فبدأت الحركة التأصيل الفقهي والممارسة العملية لاستراتيجية جديدة تجاه مواطني جنوب السودان غير المسلمين، تحاول دمجهم في الحياة السودانية، على أساس مبدأ البر والقسط، الذي جعله القرآن الكريم أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وتحررت من النظرة الطائفية الضيقة. وهكذا «اعتدل خطاب الجماعة واعتدل تركيبها، فدخلت العناصر الجنوبية أفواجا. بل أتاح دستورها مكانا في العضوية لغير المسلمين الذين يرضون أهدافها العملية. ذلك أنها نموذج لمجتمع مسلم، يسمح بمشاركة الموالين من غير المسلمين عن بر وقسط»[١٠١]. وقد أصدرت الحركة «ميثاق السودان» عام ١٩٦٥، وأودعته رؤيتها الفقهية والعملية لهذا الأمر، وضمَّنته:

- «اقتساما للسلطة على النهج الاتحادي، المقيس على وثيقة دستور المدينة المنورة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم
- وعدلا في توزيع الثروة
- ومساواة بين القوميات والناس
- وحرية في الاعتقاد والثقافة، كما عُرِف في هدي الشرع وسماحة الإسلام التاريخية»[١٠٢].

- «واستقلال قوانين الأحوال الشخصية والتعليم الديني
- وتسوية مسألة الجنوب بالمفاوضات والتراضي
- وتطبيق مبدأ اللامركزية»[١٠٣].

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الثقافي فقد تبنت الحركة استراتيجية للتعامل مع الجنوب، أساسها حماية المسلمين الجنوبيين، وتكثيف عمل الدعوة لاكتساب مسلمين جدد، قبل أن تستحوذ

الكنائس على الساحة. وقد كان من ثمرات ذلك التوجه:

- «وصلها لمسلمي جنوب السودان بإخوانهم في الشمال، وفي العالم الإسلامي»[١٠٤] وهو مكسب سياسي واجتماعي في بلد معرض للتمزق، كما أنه وسيلة للحفاظ على أولئك المسلمين الغرباء من الذوبان في أغلبية مسيحية ووثنية، تنشط فيها الكنائس العالمية.

- «إقامة نواة حركة إسلامية جنوبية، تحمل استعداد النمو والتكاثر»[١٠٥] «إذ حسب استراتيجية التوسع التي رسمتها الحركة لنفسها، فقد بدأت الحركة الإسلامية العمل في الجنوب منذ بدايات عام ١٩٨٠، واستطاعت أن تكسب قلوب فريق من الطلاب الجنوبيين الذين جاءوا مباشرة من المسيحية إلى الإسلام والحركة الإسلامية»[١٠٦].

وكان لا بد أن تدفع الحركة ضريبة العمل في تلك الأدغال المشحونة بالألغام والأحقاد العرقية والدينية «ولم يكن ثمن ذلك سهلا: إذ استشهد عدد من شباب الحركة، من بينهم ثلاثة أطباء في جوبا، كما أسرت حركة التمرد عددا من عناصر الحركة، كما استبسل عدد من شبابها في الإقامة في الجنوب لتأسيس العمل التنظيمي وتثبيت واجهاته»[١٠٧].

وكان منهج الحركة في الجنوب، يختلف عن منهجها في الشمال، لاختلاف الظروف والأحوال. ففي الجنوب لم يكن الهدف الأهم هو البناء الحركي والحضور السياسي، بل تقوية الوجود الإسلامي وحماية المسلمين الجنوبيين. لذلك كان من المبادئ الموجهة للعمل في الجنوب:

- «تفادي الدخول في مواجهات مع الحكومة الإقليمية، أو السلطات المحلية، أو حتى مع المنظمات الكنسية.

- قومية العمل، بحيث يصبح الهم التمكين للإسلام، وليس بناء تنظيم للإخوان.

- والتعاون في ذلك مع الحكومة، والتيار الإسلامي العام، والدول العربية الراغبة. ترجمت هذه التوصيات في قيام منظمة الدعوة الإسلامية ومؤسساتها الأخرى»[١٠٨].

ولئن حالت المعضلات الداخلية والمكائد الخارجية دون وضع تلك الاستراتيجيات موضع التنفيذ الكامل سياسيا وثقافيا، فإنها ستظل معالم في الطريق صالحة للتطبيق التدريجي مستقبلا، كلما رسخت الحركة قدمها تأمينا وتمكينا. كما ستظل فيها عبرة للحركات الإسلامية التي تعيش في مواطن الازدواج الديني والثقافي.

عاشرا: العمال

يعتبر كسب الحركة الإسلامية في السودان في القوى العاملة ضعيفا، إذا ما قورن بكسبها في بعض القطاعات الاجتماعية الأخرى، ويرجع السبب في ذلك إلى تأخر الاهتمام، كما يشرحه مكي بقوله: «بدأت حركة الإخوان (السودانية) العمل وسط العمال متأخرة بعض الشيء، وقد خالفت في هذا حركة الإخوان بمصر، إذ هناك مثلت أول خلية إخوانية تجمعا عماليا، حيث التف خمسة من عمال هيئة قناة السويس (في) الإسماعيلية حول الإمام حسن البنا في ١٩٢٨، واختاروه كمرشد لهم. بينما نشأت الحركة السودانية أساسا وسط الطلاب والقطاعات المثقفة نسبيا، ولم تتبلور في العمال والطبقات القاعدية الأخرى إلا مؤخرا»[١٠٩].

ثم دخلت الحركة حلبة الصراع العمالي بقوة في الستينات والسبعينات، مدافعة للشيوعيين. واستطاعت أن تعزلهم، وتنزع القيادة النقابية منهم، بالتحالف مع الأحزاب التقليدية. وقد شاركت الحركة في تأسيس «اتحاد النقابيين الوطنيين» خلال مؤتمر ١٩٦٥/٢/٢١ النقابي «منافسة لـ»اتحاد العمال» الذي سيطر عليه واستتر به الشيوعيون»[١١٠] «وكان المؤتمر عبارة عن تحالف بين النقابيين والإخوان والعناصر الوطنية الأخرى الموالية للأحزاب التقليدية»[١١١] واعتمد المؤتمر ضمن أهدافه المعلنة «إبعاد الشيوعيين عن الحركة النقابية»[١١٢].

لكن رد الفعل الذي تحكم في العمل الإسلامي وسط العمال، لم يسمح بتحوله إلى عمل أصيل. ولذلك انحسر هذا العمل فيما بعد، لأسباب

يجملها الترابي في ثلاثة:

- «أن طرائق الدعوة والتنظيم فيها (= في الحركة) كانت أنسب للصفوة منها للعمال.

- ثم إن الطبقة العمالية الحديثة في السودان لم تترق، بل ازدادت بعدا عن الصفوة، إذ كان غالبها أول الأمر أهل قراءة وكتابة، يمكن أن تستوعبهم حركة حديثة قوامها المثقفون، ثم أخذ هؤلاء يهجرون المهنة أو البلاد، يخلفهم نازحون ريفيون.

- ومع ضعف القطاع الاقتصادي الحديث، تدهور الوزن السياسي للفئة العاملة فيه، بينما تضاءل خطر الاستغلال السياسي من قبل الشيوعيين، لاسيما أن الحركة الإسلامية قد فعلت كثيرا لفضح تدبيراتهم وواجهاتهم، واتسع وعي الأحزاب بضرورة محاصرتهم بين العمال»[١١٣].

ومن هنا أهمية الخلاصة التي توصل إليها الترابي من أن الحركة كان عليها أن تدخل العمل النقابي «بمأرب ديني إيجابي، لا ينفد بنفاد أغراض التنافس السياسي»[١١٤]. وفي ذلك عبرة للحركات الإسلامية التي ما تزال تواجه هذا التحدي.

وهنالك عامل آخر من عوامل القصور في الكسب العمالي للحركة السودانية، يمكن أن يؤثر في أي حركة إسلامية أخرى، وهو ما يمكن أن ندعوه «ثمن الشمول». فالحركة في تعاملها مع العمال، كانت تأخذ في الاعتبار حيثيات أخلاقية وسياسية أخرى أكبر من الدائرة العمالية، فتقيد تلك الاعتبارات يدها، وتفقدها جزءا من مكانتها وسمعتها لدى العمال. يحكي لنا مكي مثالا على هذه الموازنة الحرجة في حديثه عن إضراب الأطباء السودانيين عام ١٩٨٤، فيقول: «وتلا ذلك في مارس - ابريل ١٩٨٤ دخول الأطباء في إضراب امتد لثلاثة أسابيع. ومع أن قيادة النقابة كانت إسلامية، وجاءت لمواقعها عبر سواعد الإسلاميين. إلا أن الإضراب كان قرارا اتخذته القواعد، واعتبرت القيادة (النقابية) أنها لا تملك إلا التنفيذ. حاولت القيادة الإسلامية حث الرئيس نميري على

الاستجابة لمطالب الأطباء، ولكنه عاند ذلك بصلابة، مما دفع القيادة الإسلامية للموازنة الصعبة بين ترك الأمور تسير مسارها العادي ـ مما يقود إلى تقويض مشروع تطبيق الشريعة ـ أو مجابهة الموالاة والعصبية النقابية بداعي الالتزام الإسلامي. وعلى الأخص فإن إضراب الأطباء تضمن التوقف حتى عن تسيير حالات الطوارئ والحوادث، مما أدى إلى تدخل التنظيم ملزما قواعد الأطباء الإسلاميين بعدم الاستجابة لكل إملاءات الإضراب، على الأخص الخدمة التطوعية في أقسام الطوارئ والحوادث، لأن ذلك يعرض أرواح الناس للموت، مما يتنافى مع التكليف الشرعي القائم على صيانة حق الحياة . ثم دفعت الحركة الإسلامية ثمن ذلك غاليا، حينما والى الأطباء عزل العناصر الإسلامية من قيادة النقابة»[١١٥].

ومهما يكن، فإن كسب الحركة في العمال ظل ضعيفا، قياسا بكسبها في القوى الاجتماعية الأخرى. وفي ذلك عبرة ينبغي أن يستفيد منها الإسلاميون، لسد هذه الثغرة المهمة من ثغرات العمل في المجتمع.

هوامش الفصل الخامس:

١) Islam in Revolution p. 166 - 167: H. Dekmejian

٢) محمد إقبال: جناح جبريل ص ٣٢٢.

٣) نلسون مانديلا: رحلتي الطويلة من أجل الحرية ص ١١٨.

٤) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ» ضمن كتاب: «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية ص ٢١٦.

٥) انظر: سنن البيهقي ١٤٧/٨ ومصنف عبد الرزاق ٤٧٧/٥ وفتح الباري ١٩٦/١٣.

٦) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ» (مرجع سابق) ص ٢٢٢.

٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٢٢٥.

٨) نفس المرجع ص ٤٥.

٩) نفس المرجع ص ١٠٨

١٠) نفس المرجع ص ٨٢.

١١) نقلا عن نفس المرجع ص ٧٧.

١٢) نفس المرجع ص ٢٢٦.

١٣) Turabi's Revolution, p. 159: EL-Affendi

١٤) انظر: 211 Harper and Row Publishers, INCUSA 1974 Sudan and Nationalism in the Revolution: Mohamed Omer .p. 210 :Beshir

١٥) Turabi p. 3 Westview Press, London, 1998.The Making of a Islamic Political Leader, Conversations with Hasan al :Elhachmi Hamdi

١٦) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٨٤ ط ١٩٨٢.

١٧) Turabi's Revolution p. 95: EL-Affendi

١٨) انظر: Sudan in Crisis, p. 171: G. Norman Anderson

١٩) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٨١.

٢٠) انظر KPI Limited, London 1985 May p. 151- and the Revolution of Dis Nimeiri: Mansour Khalid وقارن مع مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩- ١٩٨٥) ص ٨٩.

٢١) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩- ١٩٨٥) ص ٩٥.

٢٢) مكي: الحركة الطلابية السودانية بين الأمس واليوم ص ٤٣.

٢٣) نفس المرجع والصفحة.

٢٤) يمكن الاطلاع على جوانب من فكر الرجل وتنظيره في الوثائق الملحقة بكتاب فؤاد مطر: «الحزب الشيوعي السوداني: نحروه أم

انتحر»؟

Politics in the Sudan p. 88 : Peter K. Bechtold (٢٥

New York 1961 A Modern history of the Sudan (٢٦
p. 183, from the Funj Sultanate to the present day, Grove
Press, INC.: P. M. Holt

٢٧) انظر مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٥٢-٥٣.

٢٨) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٨٣ ط ١٩٨٢.

٢٩) انظر نفس المرجع ص ٨٤.

٣٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٨٥.

٣١) نفس المرجع ص ٢٠١.

٣٢) نفس المرجع ص ٢٠٢.

Turabi's Revolution, p. 102: EL-Affendi (٣٣

٣٤) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٢٠٠-٢٠١.

٣٥) انظر مكي: «الإخوان والسلطة» مقال منشور في صحيفة «الرأي العام» السودانية يوم ٤/٣/٢٠٠١.

٣٦) نفس المقال.

٣٧) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

٣٨) سورة الأنفال، الآية ٦١.

٣٩) يروي محمد الهاشمي الحامدي أن الصادق المهدي أقر له بذلك خلال مقابلة معه عام ١٩٩٦. انظر Turabi p.7_Conversations with Hasan al The Making of a Islamic Political Leader: Elhachmi Hamdi كما ينسبها إلى الصادق المهدي السفير الأمريكي الأسبق في الخرطوم «نورمان أندرسون». انظر: G. N. Anderson Sudan in Crisis p. 179.

٤٠) انظر Sudan in Crisis, p. 175: Anderson وقارن مع مكي: الإخوان والسلطة)المقال السابق).

٤١) مكي: الإخوان والسلطة (نفس المقال).

٤٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ٨٦.

٤٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٣٢.

٤٤) نفس المرجع ص ٤٨.

٤٥) "religion, nationalism and peace in Sudan": Mohammed Mahmoud ملتقى نظمه «معهد الولايات المتحدة للسلام» في واشنطن يومي ١٦-١٧ سبتمبر ١٩٩٧.

٤٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٣٣.

٤٧) نفس المرجع والصفحة.

٤٨) نفس المرجع والصفحة.

٤٩) Lynne Rinner Publishers, inc . USA 1995 p. 207 1989)
the Unstable State_ Sudan (1898:Peter Woodward

٥٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٥٣.

٥١) نفس المرجع والصفحة.

٥٢) إقبال: جناح جبريل ص ٢٦٠.

٥٣) نفس المرجع ص ٩٤.

٥٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٢١٣ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/١٢٠.

٥٥) حول هذه البيانات المشبوهة انظر إبراهيم زهمول: الإخوان المسلمون، أوراق تاريخية ص ٢٧١.

٥٦) حول تفاصيل هذه الحادثة، انظر Oxford encyclopedia 3/131.

٥٧) الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ١/٣٧١

٥٨) In the Shadow of the Prophet, p. 236: Milton Viorst

٥٩) نقلا عن رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة ص ١٧٤.

٦٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ١٥٣.

٦١) نفس المرجع ص ١٥٤.

٦٢) الترابي: قضايا التجديد، نحو منهج أصولي ص ٨٢، وقارن نفس الفكرة منسوبة إلى الترابي.

في كتاب Simone: In whose Image, p. 163

٦٣) نفس المرجع ص ٨٣.

٦٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٣٠.

٦٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٩٤ ط ١٩٨٢.

٦٦) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩-١٩٨٥) ص ١٩٤-١٩٥.

٦٧) نفس المرجع ص ١٩٤.

٦٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٥٥.

٦٩) انظر: Elhachmi: The Making of a Islamic Political Leader,: Hamdi, Conversations with Hasan al Turabi, p. 86

٧٠) إقبال: جناح جبريل ص ٨٢.

٧١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٥٠.

٧٢) نفس المرجع ص ١٥١.

٧٣) EL-Affendi: Turabi's Revolution p. 124

٧٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٥٥.

٧٥) نفس المرجع ص ١٥٤.

٧٦) Milton Viorst: In the Shadow of the Prophet, p. 119

٧٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٨٤.

٧٨) مكي: «حوار مع السلفيين» مقال منشور في جريدة «الرأي العام»

السودانية ٢٠٠١/٢٠/١١.

٧٩) نفس المقال.

٨٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٦٨.

٨١) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ـ١٩٦٩) ص ١٣١ ط ١٩٨٢.

٨٢) أشار الشيخ شمس الحق إلى رسالته هذه في كتابه: «عون المعبود شرح سنن أبي داود» ١٠/٢٦٨.

٨٣) عمر عبيد حسنة: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ١٢٠.

٨٤) لم نحصل على أصل الرسالة بالعربية أثناء كتابة هذه الدراسة، لذلك نرجع في تلخيص هذه الأفكار إلى ترجمتها الإنكليزية (Women in Islam & Muslim Society) المنشورة على الإنترنت في الموقع (pioneer org_www witness) عام ٢٠٠١.

٨٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ـ١٩٦٩) ص ١١٣ ط ١٩٨٢.

٨٦) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٧٧.

٨٧) نفس المرجع ص ١٧٨.

٨٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٤٠.

٨٩) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٥٥.

٩٠) نفس المرجع ص ١٦٦.

٩١) نفس المرجع ص ٣٥.

٩٢) Sandra Hale: the Women of Sudan(in_ Front Essays from Middle East Report:s National Islamic of California Press, Los Angelos, USA Political Islam, p. 245 University

٩٣) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٧٨.

٩٤) انظر: The Making of an Islamic Political Leader: Conversations with Hasan al Turabi, p. 31: Elhachmi Hamdi

٩٥) The Making, p.10: 1986 Elhachmi Hamdi

٩٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٤٨.

٩٧) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٧٢ ط ١٩٨٢.

٩٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٤٨.

٩٩) نفس المرجع ص ١٤٩.

١٠٠) نفس المرجع والصفحة.

١٠١) نفس المرجع ص ١٥٧ - ١٥٨.

١٠٢) نفس المرجع ص ١٥٨.

١٠٣) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤-١٩٦٩) ص ٦٩-٧٠ ط ١٩٨٢.

١٠٤) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ - ١٩٨٥) ص ١٧٣.

١٠٥) نفس المرجع والصفحة.

١٠٦) نفس المرجع ص ١٢٢.

١٠٧) نفس المرجع ص ١٧٣.

١٠٨) نفس المرجع ص ١٥٨.

١٠٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) ص ٥٢ ط ١٩٨٢.

١١٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٤٦.

١١١) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) ص ٧٩ ط ١٩٨٢.

١١٢) نفس المرجع والصفحة.

١١٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٤٦.

١١٤) نفس المرجع ص ١٤٧.

١١٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٣٢.

الفصل السادس
العلاقة بالسلطة

«ليس العاقل هو الذي يعرف
الخير من الشر، ولكن هو
الذي يعرف خير الشرين»

عمرو بن العاص

لا تزال العلاقة بالسلطة السياسية معضلة من أكبر المعضلات التي تواجه الحركات الإسلامية عبر العالم. وتتجلى أبعاد هذه المعضلة في أمرين متناقضين:

- واجب مواجهة الحكم الفاسد، تحريرا للأمة من شروره، وقياما بالقسط بين الناس.

- وضرورة التعايش معه مرحليا، أخذا بدواعي المصلحة، وإقرارا باختلال ميزان القوة.

فالمواجهة بغير عدة انتحار، والتعاون مع الأنظمة المستبدة الفاسدة يؤثر سلبا على رسالة الحركة ونصاعة خطابها. والترجيح يستلزم فقها خاصا، مبنيا على إدراك مقاصد الشرع ومناط المصلحة، وفكرا استراتيجيا يحسن الموازنة في ظروف مرنة متغيرة، طبقا للحكمة التي عبر عنها عمرو بن العاص رضي الله عنه منذ أمد بعيد، بقوله: «ليس العاقل هو الذي يعرف الخير من الشر، ولكن هو الذي يعرف خير الشرين»[١].

وليست الخيارات أمام الحركات الإسلامية متسعة، نظرا لدكتاتورية الأنظمة القائمة، ورفضها أي نوع من المنافسة السلمية النزيهة على السلطة، وتواطئ القوى الاستعمارية في الوقوف أمام المد الإسلامي. لذلك تبدو الخيارات في الأغلب محصورة في أمرين:

- «التعاون مع الأنظمة القائمة..

- أو القبول بدور المعارضة غير القانونية»[٢].

مخاطر الانتقال المفاجئ

لقد لاحظ «غراهام فولر» ـ بحق ـ أن «أحد العيوب الرئيسية في الأنظمة الاستبدادية هو أنها تغلق سبل التجارب السياسية والنضج السياسي أمام الناس. فالإسلاميون بتركيزهم على موضوع الاستيلاء على السلطة رأسا (دون خطوات تمهيدية) لن تكون أمامهم فرصة لتعلم أي شيء عن المسار السياسي نفسه، بما فيه التفاوض والتنازل، وصناعة القرار، وتطوير قواعد إجرائية في ممارسة السلطة»[٣].

لذلك فإن المشاركة هي التي تضمن للحركة تطورا طبيعيا، وخبرة مناسبة تحتاجها للمستقبل. وأقل ما فيها من ثمرات أنها تخفف من حماس الإسلاميين إذا وصلوا إلى السلطة، وتجنبهم مساوئ الانتقال المفاجئ، التي قلما تسلم منها الثورات.

إن الثورة الإيرانية لما حصلت على نصر مفاجئ، وقُوده الحماس وليس الخبرة، وانتقلت بإيران من النقيض إلى النقيض، من الشاه إلى الخميني ـ دون تمهيد كاف ـ جرها ذلك إلى ارتكاب أخطاء استراتيجية جسيمة، لا تزال تدفع ثمنها حتى اليوم.

وسنكتفي بإيراد مثال واحد بسيط من تلك الأخطاء: حينما نشبت أزمة الرهائن الأمريكيين في إيران ـ وهي الأزمة التي لم تتعاف إيران من آثارها حتى الآن ـ سافر الأمين العام للأمم المتحدة حينها «كورت فالدهايم» إلى طهران، وطلب لقاء الخميني في محاولة لحل الأزمة. لكن الإيرانيين ارتكبوا أخطاء فادحة ضد قائد المنظمة العالمية، منها:

ـ الدعاية الإعلامية ضده خلال مقامه في طهران. يقول فالدهايم: «وصفني البث الإذاعي (في طهران) بأنني نصير «الشيطان الأكبر»، الذي يريد أن يعرف موقف إيران، كي يتمكن من الدفاع عن مصالح سيده، وتحديدا الولايات المتحدة»[٤]. وليس خفيا أن الإيرانيين أخطأوا في التقدير هنا خطأ فادحا، فلم يكن فالدهايم نصيرا لأمريكا، بل كان أكثر قادة المنظمة الدولية إنصافا. ولذلك حاربه الأمريكيون واليهود فيما بعد بضراوة.

- إرغامه على زيارة المقبرة التي تضم شهداء الثورة، ثم تركه في أيدي غوغاء المتظاهرين الذين كادوا يحطمون سيارته ويقتلونه. وحينما التقى فالدهايم بوزير الخارجية الإيراني قطب زادة بعد تلك الزيارة القسرية الخطرة، كان الخطأ الثاني. يقول فالدهايم: «قلت له: إنني توقعت سماع كلمة اعتذار، بسبب عدم توفر الإجراءات الأمنية في المقبرة، غير أن كل ما قاله قطب زادة في تعليقه على الحادث:«الآن عايشتم تجربة ممتعة حقا»، ثم راح يضحك في استهزاء»[٥].

- رفض الخميني اللقاء به، وتعبير المسؤولين الإيرانيين عن ذلك الرفض بأسلوب غير لائق. وقد كتب فالدهايم عن ذلك قائلا: «أنهيت الجلسة (مع مجلس الثورة) باستفساري عما إذا كنت أستطيع رؤية آية الله خميني، فقال (آية الله) «بهشتي» بصوت فظ: «لا»»[٦]. ولا ريب أن ذلك الرفض كان موقفا ساذجا من قادة ثورة غريبة الشكل والمضمون، كانت في مسيس الحاجة إلى الاعتراف الدولي والسلم الداخلي يومها.

إن هذه المزالق السياسية والدبلوماسية تكشف لنا عن خطورة الوصول إلى السلطة دون خبرة تمهيدية، وتبين جسامة الأخطاء التي قد تترتب على ذلك.

وحينما يعلن حزب التحرير الإسلامي رفضه للمشاركة في الهيئات الاجتماعية والدينية والتربوية القائمة، بدعوى الانشغال بإقامة الخلافة الإسلامية[٧] فهو إنما يعبر عن عجز قادته عن استيعاب الواقع السياسي والاجتماعي الذي يعيشون فيه. فالخلافة لن تقوم بدون تمهيد طويل، وعمل شاق دؤوب، وتفاعل مع الواقع في سبيل دفعه إلى الأحسن، إذ من الواضح أن «المجتمع الإسلامي لم ينزل من السماء مكتملا، ولا سقط في يوم. إنما بني حجرا حجرا، وهكذا إعادة البناء»[٨].

على أن المشاركة المطلوبة قد تأخذ شكل «تعاون» محدود، أو «تعايش» حذر، أو مزيج من هذا وذاك. فالتعاون في حالة وجود مبادرات عملية من السلطة تخدم الأهداف الاستراتيجية الإسلامية، بغض النظر

عن المقاصد. والتعايش من أجل تفادي الصراعات غير الضرورية أو السابقة على أوانها. وذلك منهج الترابي كما يصفه مكي بقوله: «إن أسلوب الترابي هو الدخول في تحالفات، تجنبا لأي صراع غير ضروري»[٩].

ومهما يكن التعاون الظاهر فلا ينبغي أن يجعل الحركة تنسى رسالتها الجوهرية، وهي إيجاد بديل إسلامي للواقع الفاسد. إنها المعادلة الصعبة التي وصفها الدكتور جمال الدين عطية بأنها جمع بين «أسلوب العمل المتاح في ظل الأنظمة، وأسلوب العمل الرافض لأساس الأنظمة»[١٠]. وهي المعادلة التي غابت عن بال بعض الحركات الإسلامية، فلم تميز بين المعارضة والمواجهة، كما لاحظ الدكتور النفيسي في قوله: «ثمة خلط واضح في صفوف الحركة الإسلامية بين مفهوم المعارضة» للسلطة، ومفهوم «الصراع» مع السلطة»[١١].

إن عدم شرعية أي نظام سياسي، لا يعني عدم شرعية أفعاله. فمسألة بناء السلطة تختلف عن مسألة أدائها. وتلك إشكالية عملية حسمها الفكر الإسلامي منذ أمد بعيد، حينما وجد أهل الخير أنفسهم مضطرين إلى التعايش مع الملك العضوض. ولذلك فإن الشرع المبني على جلب المصالح ودفع المفاسد، والحياة المعاصرة المتشابكة الأوجه والمظاهر، يفرضان نوعا من الواقعية السياسية، التي تتعايش مع الباطل سعيا إلى تغييره، وتتغاضى عن بعض الشر تجنبا لما هو أشر. على أن لا يأخذ التغاضي عن الظلم ـ حال العجز عن تغييره ـ شكل تبرير له، فذلك أمر لا ترضاه مبادئ الإسلام، ولا ينسجم مع فلسفة الحركة الإسلامية. والمؤسف أن الحدود بين الأمرين غير واضحة تماما لبعض الناس: فبعض الفقهاء الأقدمين وقع في ورطة تبرير الظلم، إمعانا في التأكيد على ضرورة التعايش معه، حال العجز عن تغييره. وبعض الجماعات الإسلامية اليوم تنحو هذا المنحى التبريري. ولعل تجربة حركة «حماس» الجزائرية اليوم غير بعيدة من هذا المنحى، حيث طغت الاعتبارات الشخصية والحزبية لدى الشيخ محفوظ نحناح على المبادئ الإسلامية بكل أسف.

كانت هذه المعطيات الفكرية والعملية حاضرة في تجربة الحركة الإسلامية في السودان، فاعتمدت منهجا إيجابيا في العلاقة بالسلطة، اختلفت صور التعبير عنه من المواجهة الشعبية إلى التحالف الوثيق، ومن الغزو الخارجي إلى الاختراق الداخلي، ومن منابر البرلمانات والجامعات إلى ثكنات الجيش والأمن. وفي كل هذه الأحوال ظل منهج الحركة مطبوعا بالجرأة والواقعية والمرونة. وقد أوردنا نماذج من ذلك ـ في الفصل الخامس ـ خلال الحديث عن تعامل الحركة مع الجيش، الذي هو في ذات الوقت تعاملها مع السلطة، إذ حكم العسكر السودان حقبا متعددة من فترة ما بعد الاستقلال. ونحتاج إلى تناوله هنا بشكل أكثر تحديدا وتفصيلا، مشيرين إلى أهم المحطات في هذا الشأن، ثم مسهبين في الحديث عن تحالف الحركة مع النميري في الأعوام الثمانية الأخيرة من حكمه، لأنه من أهم القرارات الاستراتيجية وأصعبها في تاريخ الحركة. وهو القرار الذي حدد مصيرها فيما بعد، وقادها إلى التمكين.

يمكن إجمال أهم المحطات في مسار علاقات الحركة الإسلامية في السودان بالسلطة السياسية فيما يلي:

ـ بدأ أول احتكاك جدي للحركة بالسلطة نهاية العام ١٩٥٩ حين انكشفت المحاولة الانقلابية الفاشلة التي دبرها المرشد العام للحركة يومها ـ الرشيد الطاهر ـ ضد حكم الجنرال عبود. وربما نبه هذا الحادث السلطة لأول مرة، إلى أنها أمام حركة سياسية طموحة، لا مجرد هيئة أخلاقية وتربوية، كما كان الانطباع السائد يومذاك.

ـ ثم شاركت الحركة بفعالية في الانتفاضة الشعبية التي طوحت بالجنرال عبود عام ١٩٦٤ وكان من ثمرات ذلك أن «مُثِّلت في حكومة اكتوبر الانتقالية الأولى ـ ١٩٦٥ ـ حيث مثلها المرحوم الشهيد محمد صالح عمر في وزارة الثروة الحيوانية، ثم في حكومة اكتوبر الانتقالية الثانية التي مثلها (فيها) المرحوم الأستاذ الرشيد الطاهر»[١٢].

ـ «وحينما وقع انقلاب ٢٥ مايو ٦٩ بقيادة الرئيس النميري وحلفائه من

اليساريين، مثلت الفترة من ٦٩ـ ٧٧ الانتقال إلى نوع من التواصل مع السلطة، قام على المعارضة والمقاومة بالكلمة والمنشور والمظاهرة والعمل الشعبي الذي بلغ مداه في انتفاضة شعبان «سبتمبر ٧٣»، وانتهى إلى ذروته في العمل المسلح في حركة يوليو ٧٦..

ـ ثم أصبح للعمل السياسي والتواصل السلمي أولوية، ابتداء من خواتيم عام ٧٧ مع المصالحة الوطنية. والتي انتهت إلى شكل من أشكال التحالف مع نظام الرئيس نميري لفترة، بداية من ٧٨ إلى فبراير ١٩٨٥»[١٣]. وانتهت هذه المرحلة بانقلاب النميري على حلفائه الإسلاميين، والزج بهم في السجون.

ومرحلة النميري هذه هي التي سنركز عليها بالتحليل هنا.

في البدء كانت المواجهة

استحوذ النميري على السلطة في شهر مايو ١٩٦٩، ضمن تشكيلة من الضباط، أغلبهم من اليساريين والقوميين العرب والشيوعيين. وانتهجت الحركة الإسلامية نهجا تصادميا مع السلطة العسكرية الجديدة بقيادة النميري منذ أيامها الأولى، لسببين:

ـ «أن المشروع الحضاري للانقلابيين يعاكس اسما ورسما المشروع الإسلامي، ويجعل هناك استحالة مادية، ليس فقط في تنفيذ المشروع، ولكن كذلك في عرضه والسير به.

ـ صادر المشروع الانقلابي حق الحركة الإسلامية في العمل والدعوة، واتجه بالسودان صوب الاشتراكية العلمانية، وفتح البلاد أمام التحرك الشيوعي»[١٤].

وكان النميري ـ أول عهده ـ مفتونا بالتجربة الناصرية بمصر، ميالا إلى الفكر اليساري، فسمى مجلسه العسكري باسم «الضباط الأحرار»، وأسس «اتحادا اشتراكيا سودانيا» يطمح إلى احتواء القوى السياسية الأخرى، على طريقة «الاتحاد الاشتراكي العربي» الذي أسسه عبد

الناصر، وأصدر كتابا باسم «الميثاق الوطني» «وقد جاء «الميثاق» على شاكلة «فلسفة الثورة» لجمال عبد الناصر، ولكنه تميز بالإسهاب والتطويل، كما تبنى الطرح الماركسي في العرض والتحليل والإيقاع»[١٥].

وكان النميري أول رئيس سوداني فتح الباب أمام المستشارين السوفييت[١٦]. «وبلغ ذلك (التوجه اليساري) قمته في احتفال البلاد بالعيد المئوي لميلاد لينين، في إبريل ١٩٧٠»[١٧]. ولم يكن النميري أول عهده يخفي عداءه للإسلاميين السودانيين، بل صرح بذلك علنا في مقابلة مع جريدة «لموند» الفرنسية، شهورا بعد استيلائه على السلطة[١٨].

وبذلك نفهم لماذا كانت الحركة الإسلامية أُولى القوى السياسية وقوفا في وجه سلطة مايو، بل القوة الوحيدة في البدء، حيث «مضت أيام الانقلابيين هادئة، بعد أن سيطروا على الشارع السياسي الذي لم يعكر صفوه غير مقاومة الإسلاميين، الذين ساندهم كذلك شباب حزب التحرير»[١٩].

وحينما بدأت ملامح مقاومة شعبية للنميري تتحدد، بقيادة الإمام الهادي المهدي زعيم الأنصار وقائد حزب الأمة حينها، بادرت الحركة الإسلامية إلى الانضمام للمقاومة الجديدة. وبذلك زاد الاستقطاب، وتمايزت الصفوف، وانقسمت القوى السياسية إلى معسكرين:

- معسكر المقاومة الشعبية، الذي انضوت تحت لوائه القوى السياسية المتدينة، سواء القديم منها متمثلا في حزب الأمة، أو الجديد متمثلا في الحركة الإسلامية.

- ومعسكر القوى اليسارية العلمانية التي اشتركت في انقلاب النميري، أو انضمت إليه فيما بعد، لأسباب أديولوجية وسياسية، وأهم هذه القوى الحزب الشيوعي السوداني.

وقد استغل الشيوعيون هذا الاستقطاب، وتلك الميول لدى النميري «واجتهدت عناصر اليسار في السلطة لتصوير معركة النظام بأنها موجهة في الأساس ضد الحركة الإسلامية، وأكسبت برنامج النظام خصوصية

اجتثاث الحركة الإسلامية من جذورها، وتصفية رموزها»[٢٠].

وكانت المنازلة الكبرى في جزيرة (أبا) معقل الأنصار عام ١٩٧٠، بين القوات الحكومية من جهة، وقوات الأنصار مدعومة بالحركة الإسلامية من جهة أخرى. وأسفرت المعركة عن مجزرة رهيبة، ارتكبتها قوات النميري في ظروف اختلال كبير لموازين القوى. وقتل الإمام الهادي قائد الأنصار، والدكتور محمد صالح عمر قائد الحركة الإسلامية في الجزيرة.

ولأن عبد الناصر كان مغتبطا بوجود ظهير خلفي له في السودان، فقد ساند النميري في معركته ضد القوى الإسلامية في الجزيرة، كما ساندتها ليبيا التي كانت ظهيرا آخر لعبد الناصر. وهكذا «لم تكن القاهرة بعيدة عما يجري في الخرطوم، حيث أرسلت نائب الرئيس المصري محمد أنور السادات للخرطوم لمتابعة الموقف، كما أرسلت ليبيا عددا من طائراتها للمشاركة في المعركة باعتبارها «معركة فصائل حركة الثورة العربية، ضد مواقع العمالة والرجعية»[٢١].

ولم يكتف النميري بسحق البنية العسكرية للمعارضة، بل زج بقادتها الذين وقعوا تحت يده في السجون، بمن فيهم قادة الحركة الإسلامية الذين كان لهم نصيب الأسد من ذلك. ومكث الترابي وزملاؤه في سجون النميري حوالي سبع سنين، لفترات مختلفة.

كانت مذبحة جزيرة (أبا) درسا مريرا للحركة الإسلامية وللأحزاب التقليدية على حد سواء، أقنعتها بأن الانتفاضات الشعبية لا تستطيع الصمود أمام كثافة نيران جيش نظامي، توجهه قيادات يسارية دموية. فبدأت تلك القوى تنقل مواقعها إلى الخارج، استعدادا لجولة جديدة من المنازلات مع النميري والشيوعيين.

تمركزت المعارضة بعد مأساة الجزيرة (أبا) في معسكرات في أثيوبيا أولا، ثم في ليبيا بعد ذلك، حينما ساءت العلاقة بين القذافي والنميري، ومن تلك المعسكرات انطلقت محاولات غزو عديدة، لم يتكلل أي منها

بالنجاح. كانت آخرها محاولة ٢ يوليو ١٩٧٦ الشهيرة التي تحدثنا عنها في الفصل الخامس.

وبقدر ما أضعفت انتفاضة الجزيرة (أبا) قوات المعارضة ـ بما فيها الحركة الإسلامية ـ فقد أفادت نظام النميري، وغطت على تناقضاته الداخلية، وعلى الصراع الدائر في أحشائه بين القوى اليسارية والقومية والمستقلة، و«كان الشيوعيون مدركين لأبعاد التناقض بين سلطة الضباط ومختلف فصائل اليسار، ولكنهم رأوا من الحكمة تأجيل خلافهم مع سلطة الضباط، باعتبار أن التناقض الرئيسي إنما يكمن بين مجمل حركة السلطة الثورية وتجمع المعارضين في الجزيرة (أبا) »[٢٢]. كما أن مصر عبد الناصر ساعدت على إيجاد نوع من التعايش بين القوى المكونة لسلطة نميري «وسعت لاحتواء أي سوء تفاهم بين التركيبة اليسارية الحاكمة»[٢٣]. لكن التصفية العسكرية للمعارضة، فتحت الباب أمام بروز الصراع الداخلي من جديد «ولئن وحد خطر التحالف الإسلامي الوطني ما بين نظام الضباط وفصائل اليسار، فإن زوال ذلك الخطر أدى إلى انتقال المجابهة إلى ما بين أركان النظام وفصائله»[٢٤].

المفاصلة مع الشيوعيين

لم يكن النميري يساريا عقائديا، بقدر ما كان رجلا قُلَّباً، مفتونا بالتجارب المصرية. ولذلك تسابق مع عبد الناصر في تطبيق الاشتراكية والتقرب من السوفييت، كما تسابق مع السادات ـ فيما بعد ـ في تطبيق الرأسمالية والتقرب من أمريكا.

وكانت سياسة النميري مع حلفائه الشيوعيين تعتمد منهج الاحتواء، وقد عول على صلته القوية مع السوفييت لتحقيق ذلك، كما حققه عبد الناصر من قبل. لكن الحزب الشيوعي السوداني لم يكن من السهل هضمه آنذاك، فهو حزب قوي تنظيميا، يملك قوة طليعية وجماهيرية كبيرة يخشاها كل حاكم، ويطمح إلى دعمها. وقد كان تقدير حكومة النميري

يذهب إلى أن «عدد أعضاء الحزب العاملين بلغ عشرة آلاف عضو، أما أنصار الحزب فكان الحزب نفسه يقدرهم بنحو المليون شخصا»[٢٥]. ويعترف الإسلاميون السودانيون في تلك الفترة بـ«نفوذ الشيوعيين وسط المثقفين والمتعلمين، ودقة تنظيمهم، وقوة إعلامهم»[٢٦] كما يعترفون للحزب «بامتداداته النقابية والمهنية، وخبرته السياسية»[٢٧]. وكان للحزب الشيوعي حضوره في مجلس قيادة الثورة الحاكم، متمثلا في الضباط هاشم العطا وبابكر النور وفاروق حمد الله..

وحينما سحق النميري المعارضة الإسلامية والوطنية في الجزيرة (أبا) مارس ١٩٧٠، اتجه إلى توثيق الصلة بالقوى اليسارية ـ المشاركة أصلا في سلطته ـ في محاولة للاستظهار بخبرتها التنظيمية وامتدادها الجماهيري في بناء قاعدة سياسية له، ضمن «الاتحاد الاشتراكي السوداني» الذي أسسه في شهر مايو ١٩٧١. وكان الحزب الشيوعي أهم تلك القوى كما رأينا، ولذلك حرص النميري على دمجه في مشروعه السياسي. لكن المعادلة لم تكن سهلة أمام الشيوعيين:

ـ فهم إما أن يختاروا التحالف مع النميري، وفي ذلك خطر حل تنظيمهم، واحتواء قاعدته ضمن «الاتحاد الاشتراكي السوداني»، كما فعل عبد الناصر بالشيوعيين المصريين الذين امتصهم في «اتحاده الاشتراكي العربي».

ـ وإما أن يرفضوا ذلك، بما يترتب عليه من خسارة لمواقعهم في القيادات العليا، وتصفية الحزب بالعنف، كما تمت تصفية القوى الإسلامية والوطنية. فقد برهن النميري أنه لا يتردد في تصفية خصومه السياسيين.

ونظرا لدقة الاختيار هنا بين أمرين أحلاهما مر من وجهة نظر الشيوعيين، فقد انقسمت قيادة الحزب إلى جناحين:

ـ جناح عبد الخالق محجوب ـ الأمين العام للحزب ـ ورفاقه من الماركسيين العقائديين، الذين رفضوا أي تعاون مع النميري من شأنه

دمج الحزب الشيوعي في «الاتحاد الاشتراكي السوداني». وقد «كان لعبد الخالق محجوب ومجموعته منطقهم وفهمهم، إذ القبول بصيغة التنظيم الواحد وحل الحزب (الشيوعي) سيدخلهم في متاهات النفق المظلم الذي دخلت فيه الحركة الثورية المصرية: إذ حينما حل الحزب الشيوعي (المصري) نفسه فداء لنجاح تجربة عبد الناصر، لم يبق أمامه إلا الهامش الذي يسمح به عبد الناصر وسط تداخلات أمنية ودولية وإقليمية»[٢٨]. وقد رفض عبد الخالق محجوب هذا الأمر بشدة، وعلل رفضه بأسباب عقائدية في أساسها، حيث أشار محجوب إلى أن في السلطة اتجاها «يحاول عمليا أن يطرح نظرية الثورة السودانية من غير الحزب الشيوعي، بل لحله عمليا، تكرارا لتجربة الشيوعيين في الجمهورية العربية المتحدة»[٢٩]. وعبر عن خشيته من طموح النميري إلى «تكوين نظرية كاملة، تدعو إلى الاستغناء عن التنظيم المستقل للشيوعيين أو فقدانه لفعاليته» حسب تعبيره[٣٠]. لكن عبد الخالق محجوب أهدر المكاسب التكتيكية المترتبة على خيار التحالف مع النميري، حيث كان سيخدم الشيوعيين السودانيين، ويضمن لهم الاستيلاء على السلطة في فترة وجيزة: فالنميري قريب منهم أديولوجيا، ولهم وجود قوي في النقابات، ووجود أقوى في الجيش. ولم يكن النميري ليطلب منهم أكثر مما طلب من الإسلاميين فيما بعد، وهو حل تنظيمهم، وكان في وسعهم أن يجاملوه ببعض المظاهر. لكن قائد الحزب الشيوعي كان أسيرا لتصلبه الأديولوجي، وجموده السياسي، ومطامحه الشخصية.

ـ جناح فاروق أبو عيسى وجماعته من أعضاء قيادة الحزب الشيوعي، الذين رأوا التحالف مع النميري ـ مهما كان ثمنه ـ أفضل للحزب، وأقرب إلى تحقيق مساعيه السياسية والاجتماعية. وتمت تسمية هؤلاء فيما بعد بالتيار الانقسامي. وقد «صدر بيان ممن عرفوا بالتيار الانقسامي في أكتوبر ١٩٧٠ وقعه اثنا عشر عضوا من أعضاء اللجنة المركزية (للحزب الشيوعي السوداني)... وقد أدان البيان سياسات عبد الخالق، وطالب بتصحيح الخط اليساري المغامر الذي وضع الحزب في مواجهة السلطة

الثورية القائمة»[٣١]. ويبدو أن السوفييت كانوا مدركين لخطورة منهج التصلب على مستقبل الحزب الشيوعي، وعلى نفوذهم في المنطقة «لذا فقد وصل في ٢٤ مارس ١٩٧١ وفد سوفياتي لمحاولة توحيد الحزب، ومصالحته مع نظام الضباط»[٣٢]. ومن الواضح أن هذا الجناح ـ ومن خلفه السوفييت ـ كان أوعى بلعبة السياسة وتداخلاتها من عبد الخالق محجوب، الذي طغت الاعتبارات الشخصية والأديولوجية على تفكيره، ولم يحسن إدراك المعطيات السياسية القائمة، والمسار المستقبلي الآتي. وهو ما لاحظه مكي في قوله: «يبدو أن الذي أسهم في تصعيد الصراع (بين النميري والشيوعيين) تنمية عبد الخالق محجوب شخصية مشاكسة ومتعالية على قيادة نظام الضباط.. إذ كان عبد الخالق محجوب ينظر لنفسه بوصفه الباذر لبذرة الفكر الاشتراكي في السودان، وأن الجميع عيال عليه في ذلك، وأنه وصل إلى موقعه عبر معاناة فكرية وسياسية وتنظيمية استغرقت كل شبابه، ولم تأت بمجرد مغامرة عسكرية»[٣٣]. وربما نضيف إلى ذلك إحساس الضباط الشيوعيين بالمرارة والغبن، وهم يعتبرون أنهم جاءوا بالنميري إلى السلطة، حيث يذكر منصور خالد أن الضابط الشيوعي فاروق حمد الله هو الذي اقترح اسم النميري، لقيادة الانقلاب، معللا ذلك بأن النميري لا يدين بأية أفكار أو أديولوجيات[٣٤] مما سيجعل مختلف الضباط يقبلونه. وتلك لعبة «الجبهات» التي أغرم بها الشيوعيون في كل زمان ومكان. لذلك كان من العسير على عبد الخالق محجوب أن يقبل بأقل من موقع متميز لحزبه ـ ولشخصه ـ في قيادة الحكم اليساري الذي يترأسه النميري. كما كان ذلك عسيرا على الضباط الشيوعيين، وهم يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق الشرعي في الانقلاب.

وبدلا من انضواء الشيوعيين تحت مظلة «الاتحاد الاشتراكي السوداني»، الذي كان سيضمن لهم مزيدا من التغلغل داخل الأجهزة الحيوية في الدولة، ويمكنهم من زمام الأمور بعد نضج الظروف، اتجهت العلاقة بين الطرفين وجهة مغايرة. «وفي ٢٥ مايو ١٩٧١، وبمناسبة

احتفالات الذكرى الثانية لقيام ثورة مايو الاشتراكية، حسم الرئيس نميري القضية التي طالما شغلت الشيوعيين ـ وهي: «تنظيم سياسي واحد؟ أو سلطة تحالف قوى جبهة ثورية عريضة؟» ـ بإعلان الشروع في قيام «الاتحاد الاشتراكي السوداني» حزبا سياسيا واحدا في السودان، وتكوين لجنة عشرينية برئاسته لإنجاز ذلك. وقد عنى ذلك عمليا عدم وجود مكان أو خصوصية للحزب الشيوعي السوداني في مستقبل نظام الضباط»[٣٥]. وكان ذلك إيذانا ببداية المفاصلة بين حلفاء الأمس. وكان النميري قد عاجل القادة الشيوعيين بضربة وقائية، فأقال ضباطهم من مجلس الثورة، وزج بعبد الخالق محجوب في السجن، قبل أسبوع من إعلان تأسيس «الاتحاد الاشتراكي السوداني». وربما كان النميري قد تشجع على تلك الخطوة اقتداء بالسادات: إذ «قام السادات في الفاتح من مايو ١٩٧١ بتطهير أبرز أركان الوجود الروسي في نظامه... وفي ١٧ مايو أوقفت الحكومة السودانية نشاطات الحزب الشيوعي الشبابية، واعتقلت بعض قادته... »[٣٦]. لكن عبد الخالق هرب من السجن واختفى في السفارة البلغارية في الخرطوم، ومن هناك بدأ الإعداد للانقضاض على السلطة بواسطة الجناح العسكري لحزبه. وهكذا جاءت المحاولة الانقلابية يوم ١٩٧١/٧/١٩ التي نفذها زمرة من الضباط الشيوعيين بقيادة الرائد هاشم العطا، بعد شهرين فقط من تاريخ تأسيس «الاتحاد الاشتراكي السوداني » تعبيرا عن رفض الحزب لمسار التحالف. وكانت تلك المحاولة ـ بما صاحبها من ارتباك وأخطاء عملية ـ انتحارا للحزب الشيوعي السوداني، وتحطيما لكل إمكانات التفاهم أو التعايش مع النميري. وقد تناولنا ذلك الانقلاب بالتقييم العملي في نهاية الفصل الأول.

لقد استفادت الحركة الإسلامية من فشل الشيوعيين في التحالف مع النميري، ومن المحاولة الانقلابية التي دبروها، مكسبين استراتيجيين:

ـ أولهما أن النميري استأسد على الحزب الشيوعي السوداني، وشنق أهم قادته المدنيين ـ بمن فيهم الأمين العام عبد الخالق محجوب ـ وأعدم

قياداته العسكرية. وبذلك حطم النميري أكبر عدو استراتيجي للحركة الإسلامية، وأزاح أكبر عائق أمام مشروعها السياسي. ولاحظ ذلك «فرانسيس دينغ» فقال «لقد محا النميري الحزب الشيوعي من الخارطة السياسية السودانية، وكان من آثار ذلك أن أصبح الإخوان المسلمون القوة السياسية الوحيدة القادرة على تحدي الأحزاب التقليدية»[٣٧]. وقد كانت الحركة الإسلامية واعية دائما بمخاطر التحالف المحتمل بين الشيوعيين وقيادة ثورة النميري، وبذلت بعض الجهود للتخذيل بينهم، لكن دون نجاح. وضمن تلك الجهود «قرر الاتجاه الإسلامي (في جامعة الخرطوم) إقامة ندوة بعنوان:»الشيوعيون وسرقة الثورات».. توجس الشيوعيون من الندوة، وأحسوا بأنها قد تفتح ملف قضية علاقاتهم بالسلطة، وتكشف الصراع الخفي الخطير الذي يدور بين فصائل اليسار والضباط الذين استلموا السلطة. وكان الشيوعيون يتوجسون من ازدياد وعي الضباط بمقتضيات هذا الصراع، مما يؤدي إلى إضعاف دورهم في تسييرها، لذا قرر اليسار الطلابي إيقاف الندوة، وافتعال سلسلة من المعارك تؤدي إلى حسم الوجود التنظيمي للاتجاه الإسلامي»[٣٨] وقد نجح اليسار في ذلك بتمالئ من السلطة آنذاك. لكن بقضاء النميري على القوة الشيوعية، زال خطر ذلك التحالف المخوف.

- وثانيهما أن النميري المذعور من الانقلاب الشيوعي تحول من النزعة اليسارية إلى التوجه الإسلامي فجأة، إمعانا في استئصال الشيوعيين، واحتياطا في الدفاع عن سلطته. صحيح أن ذلك التحول الذي تبناه النميري كان تعبيرا عن موقف سياسي لا فكري، كما لاحظ «مورتينر» فقال: «لم يكن الرئيس النميري من حيث المبدأ أقرب ودا للإخوان أو الأحزاب الإسلامية الأخرى من عبد الناصر. لكن صراعه مع الشيوعيين الذين كادوا يطيحون به عام ١٩٧١ دفعه إلى تبني شكل إسلامي لحكمه أكثر فأكثر»[٣٩]. لكن ذلك لم يكن ليقلل من ثمار ذلك التحول عمليا، بالنسبة للحركة الإسلامية. وقد اتضح ذِلك بعد فشل الانقلاب الشيوعي مباشرة حينما «قام النميري بمقابلة د. حسن الترابي

في معتقله بكسلا.. انتهت المقابلة إلى إفراج جزئي عن القيادة العليا للحركة الإسلامية، فأحيل الترابي وصادق عبد الله عبد الماجد ويس عمر الإمام إلى الحبس المنزلي ابتداء من بدايات العام ١٩٧٢، كما تم الإفراج عن عشرات من القيادات الوسيطة... وفي نوفمبر ١٩٧٢ تم إطلاق سراح د. حسن الترابي ويس عمر الإمام وصادق عبد الله عبد الماجد من الحبس المنزلي »[٤٠]. دواعي المصالحة

ومع هذه التطورات المهمة في الداخل، بدت الأمور في الخارج مرهقة، نظرا لضعف الثقة بين الشركاء في الجبهة الوطنية سي. ولاحظ ذلك «فرانسيس دينغ» فقال «لقد محا النميري الحزب الشيوعي من الخارطة السياسية السودانية، وكان من آثار ذلك أن أصبح الإخوان المسلمون القوة السياسية الوحيدة القادرة على تحدي الأحزاب التقليدية»[٣٧]. وقد كانت الحركة الإسلامية واعية دائما بمخاطر التحالحركة الإسلامية ونظام النميري إلى التفكير في المصالحة:

- كانت الحركة قد تعبت من التعلق بأذيال الأحزاب التقليدية، والمراهنة عليها في محاولة إسقاط النميري، وأدركت أن الطريق أمامها مسدود، إلا إذا تبنت استراتيجية مغايرة. وهكذا «بعد أن أخفقت الحركة الإسلامية السودانية - المتحالفة مع جماعات المعارضة الأخرى - في إسقاط حكم النميري طوال الفترة (٦٩ - ١٩٧٧) تحولت الحركة بذكاء للتعاون مع النظام والعمل من داخل مؤسساته، بعد أن تبين لها أن استمرار العمل السري والكفاح من المنفى يفوت على الحركة تحقيق مكاسب سياسية مهمة هي في أشد الحاجة إليها»[٤١]. وقد رأينا كيف انتهت محاولة الغزو يوم ٢ يوليو ١٩٧٦ بفشل عسكري ذريع.

- وأحس الإسلاميون السودانيون أن العمل العسكري في تقلص، فقد«استنفد النزاع المسلح القوة العسكرية للجبهة الوطنية»[٤٢] وبدأت قوتها العسكرية في التراجع، بعد أعوام من الحشد والمواجهة، كما «أخذت احتمالات الهيمنة الأجنبية (= ليبيا وإثيوبيا) على الجبهة الوطنية

في الازدياد»[٤٣] وهو أمر يفقدها رسالتها في نظر الإسلاميين، ويلغي أي مبرر للمراهنة على عملها العسكري الذي قد تقطف ثماره القوى الخارجية الداعمة. إضافة إلى أن تجاوز الجبهة لآثار نكسة ٢ يوليو ١٩٧٦ لم يكن أمرا قريبا في المدى المنظور. «وفي معتقل «دبك» اجتمع معتقلو الإخوان ووصلوا إلى قناعة بأن القيام بحركة (عسكرية) جَديدة من قبل الجبهة الوطنية يتطلب على الأقل ثلاث سنوات من الإعداد والجهد، كما لاحظوا بأن تجربة الإخوان مع الجبهة كانت غير سعيدة، وانتهوا إلى حاجة الإخوان إلى هدنة قصيرة مع النظام، ووصل الإخوان المعتقلون في (سجن) «كوبر» إلى ذات الخلاصة»[٤٤].

- وكانت أعوام المواجهة مع النميري قد أضرت بالعمل الحركي الداخلي إضرارا بالغا، وأثرت تأثيرا سيئا على تطور الحركة ونموها داخل المجتمع «فحسب إشارات التقارير الواردة للقيادة الإخوانية عن واقع العمل الإسلامي المتقلص، فإن منطق الأشياء الداخلية في التنظيم كان يستدعي إجراء هدنة مع النظام: إذ تناقص عدد الإخوان وسط طلاب المدارس من نسبة ١٥٪ عام ١٩٦٩ إلى ٦٪ في عام ١٩٧٧، كما أن معظم الفعاليات الإخوانية أصبحت إما في السجن، أو مشردة خارج السودان، أو مقبوضة اليد واللسان نسبة لظروف الكبت والقهر، مما شكل ضغطا على الحركة. بالإضافة إلى ضغوط الأسر على التنظيم والعضوية (= الأعضاء) طلبا للعون، أو لمعرفة مصائر ذويهم، وكان منهم من استشهد دون علم أهله»[٤٥].

- أدركت الحركة الإسلامية أن التبعية للأحزاب لن تفيدها أكثر من المشاركة في إزاحة نظام لا تملك بديلا عنه، فيكون أبناؤها وقود معركة يقطف الآخرون ثمارها. «وابتداء من عام ١٩٧٨، واعتبارا بتجربة الجبهة الوطنية، أخذت الحركة تعول في إقامة دولتها على قوة الحركة الذاتية»[٤٦]. واقتنع الإسلاميون السودانيون بعد أعوام من التبعية للأحزاب التقليدية أن «عليهم بناء موقعهم الخاص في الحياة السياسية»[٤٧]. فكان لا بد للحركة أن تسلك طريقها الخاص لتحقيق

أهدافها الخاصة، وأن لا تعول كثيرا على القوى السياسية الأخرى. وجاءت المصالحة أول خطوة استقلالية في هذا السبيل.

- ولاحظت الحركة تسابق قيادات الجبهة الوطنية المعارضة على التصالح مع النميري من ورائها «فبينما الإخوان يتدارسون بصورة أكاديمية (= نظرية) مغزى محاولة مهادنة نظام نميري، إذ بهم يفاجأون بخبر لقاء الصادق (المهدي) بنميري في بورتسودان في ٧ يوليو ١٩٧٧»(٤٨) ذلك اللقاء الذي لم يستشر فيه الصادق المهدي حلفاءه، فكان طعنة لهم من الخلف، هدمت آخر ما تبقى من الثقة - المهزوزة أصلا - بين مكونات «الجبهة الوطنية». «وبعدها أصدر د. الترابي في سبتمبر ١٩٧٧ بيانا أعلن فيه فض «الجبهة الوطنية». ويبدو أن الترابي لجأ لإعلان فض الجبهة الوطنية، لأنه أحس بأن قيادة الجَــبهة الوطنية (= الصادق المهدي) تستخدم اسم «الجبهة الوطنية» لتسجيل امتيازات لحزبها، كما أنها حرمت تنظيم الإخوان من عائد غنائم الجبهة من سلاح ومال، كما أن تاريخ العمل المشترك في الجبهة الوطنية أظهر أن قيادات الجبهة غير ملتزمة بميثاق الجبهة، وكانت تسعى لعزل الإخوان... لذا فقد رأت القيادة الإخوانية أنه من الأفضل أن يستقبل كل الشركاء أمر الواقع السياسي الجديد كل على حدة: قوى مستقلة لها وجودها وكسبها»[٤٩]. فلم يعد لدى الحركة الإسلامية ما تخسره في شأن الجبهة، وأحست أنها أصبحت في حل من التزاماتها معها.

- أما النميري فقد أدرك أخيرا أن البقاء بدون سند سياسي أمر متعذر، بعدما تكثفت محاولات الانقلاب عليه في الداخل، وهجمات الأحزاب من الخارج. وقد قدر بعض الكتاب الغربيين محاولات الإطاحة بالنميري بعشر محاولات في الأشهر العشرة الأولى من حكمه فقط[٥٠] و«تدعي قوى أمن النميري أنها أحبطت تسع محاولات انقلابية في ستة أشهر، خلال العام ١٩٧٠»[٥١]. بينما أشار مكي إلى «أربع مواجهات دموية، وثلاث عشرة محاولة انقلاب عسكري»[٥٢] في الأعوام الأربعة الأولى من حكم النميري. ومهما يكن أي من التقديرات الثلاثة دقيقا، فهو كاف - على

أية حال ـ لجعل النميري يفكر في الاستظهار ببعض القوى السياسية، والتصالح مع البعض الآخر، تخفيفا للضغط على عرشه المتصدع. وكان لا بد أن يفكر النميري في بديل عن الشيوعيين الذين رفضوا التجاوب مع مساعيه، ثم حاولوا الانقلاب العسكري عليه، وهم أقرب شركائه السياسيين. ويبدو أن محاولة الجبهة الوطنية إسقاط النميري في يوليو ١٩٧٦ ـ رغم فشلها العسكري ـ خلف أثرا عميقا على نفسيته. لذلك يعتقد مكي أن من ضمن الأمور التي قادت إلى المصالحة «ضعف النظام المايوي وتبدُّد غروره، بعد بروز قوة الجبهة شعبيا في شعبان، وعسكريا في يوليو..»[٥٣] ولم يكن أمامه حليف قادر على مقارعة الأحزاب التقليدية ومزاحمتها على قواعدها ـ بعد انهيار الحزب الشيوعي السوداني ـ سوى الحركة الإسلامية. وسنبين فيما بعد كيف أفلحت الحركة فيما فشل فيه الشيوعيون.

ـ وربما «كان النميري متأثرا بسياسة التعايش التي انتهجها السادات مع الإخوان في مصر مطلع السبعينات»[٥٤] وهو الرجل الذي كان يدور مع السياسة المصرية حيثما دارت. فرغم التناقضات والتحولات الكبرى التي مرت بها السياسة المصرية داخليا وخارجيا، فإن النميري ظل وفيا لها، ملتزما بالسير معها أينما سارت: من اشتراكية عبد الناصرَ إلى رأسمالية السادات، ومن التحالف مع السوفييت ـ على طريقة ناصر ـ إلى التحالف مع الأمريكيين على طريقة السادات. ومن استئصال الإسلاميين بالتعاون مع الشيوعيين كما فعل ناصر، إلى التفاهم مع الإسلاميين لاستئصال الشيوعيين كما فعل السادات. ومن إعلان الحرب على إسرائيل ـ عبر لاءات الخرطوم الشهيرة ـ أيام ناصر، إلى التواطئ معها في تهجير «الفلاشا» تجاوبا مع «كامب ديفيد» السادات. وقد رأينا كيف تشجع النميري على ضرب الحزب الشيوعي السوداني، بعد أسبوعين فقط من طرد السادات الخبراء السوفييت. وهو أمر قد ينطبق على تقرب النميري من الإسلاميين.

عوامل نجاح المصالحة

ويمكن إجمال أهم الأسباب التي أدت إلى نجاح الحركة الإسلامية في صلحها مع النميري، وجنْيها ثمرة ذلك، فيما يلي:

أولا: الاستعداد الفكري المسبق

لقد كانت الطبيعة الإيجابية التفاؤلية التي تتسم بها الحركة الإسلامية في السودان، ومنهج التوكل والإقدام الذي تتبناه، خير معين لها على تجاوز العقدة السياسية التي ضيعت على حركات إسلامية أخرى فرصا عظيمة. فتجاوزت الحركة السودانية النظرة التشاؤمية إلى السلطة، والحكم عليها بأنها شر مطلق يتعين الابتعاد منه ويجب توقيه. ففي مجال العمل السياسي لا مجال للفكر الإطلاقي، ولا وجود لخير مطلق وشر مطلق، وإنما يتعين التفاعل مع الموجود خيرا وشرا، والموازنة ما بين المصالح والمفاسد جلبا ودفعا. وقد تبنت الحركة الإسلامية في السودان هذا النهج الواقعي، فأصبحت «واحدة من مسلمات العمل الإسلامي (في السودان) أن فوز الحركة الإسلامية بنصيب من السلطان ضرورة لنقل قيم الدين المجردة من مبادئ عامة إلى برامج ومتطلبات»[٥٥]. وفي حالة النميري بالذات لم يكن من السهل تجاوز ماضي الصراع معه «نظرا لثأرات الحركة من تلقائه: ظُلامات في الأموال والحريات والعروض والدماء»[٥٦] ومنها دماء شهداء الحركة الذين قصفهم طيران النميري والقذافي في جزيرة (أبا). بيد أن الحركة أخذت العبرة من تجارب حركات إسلامية أخرى جمدها القمع والاضطهاد، لذلك فإنها «قليلا ما انفعلت بتجربة السجون والاضطهاد، أو جمدت في ذكريات الفتنة، بما يدعوها إلى الإصرار على العداوة والثأر، وشفاء الغيظ، وتصفية الحساب، بل تجاوزت الماضي بيسر، وأقبلت على المستقبل بخاطر مطمئن، مقدِّرة أن الخير في أن تستكمل شوطا من الصبر الجميل والمجاهدة الصادقة، بشوط من الدعوة بالحسنى والعمل الإيجابي

المباح»[٥٧]. فليس الصبر على المحنة والاضطهاد وحده هو مناط التكليف والابتلاء، وإنما يأتي الابتلاء بالخير والشر معا، وما على المؤمن إلا أن يقبله بوجهيه: «ونبلوكم بالخير والشر فتنة وإلينا ترجعون»[٥٨] «وقديما شارك يوسف عليه السلام في إدارة الشؤون العامة لتحقيق مصلحة في رعاية تموين العباد لا تتحقق ببقائه في السجن، بينما كان قد آثر السجن على الفتنة المحتومة. فاللبيب من عرف متى تكون مشاركته فتنة عليه بغير جدوى لحركة تغيير المجتمع نحو الإسلام فيعتزل، وكيف تكون إصلاحا للمجتمع وتثبيتا لنفسه فيُقبِل»[٥٩].

ثانيا: تجاوز طور النشوء

لم تعتمد الحركة السودانية خيار التحالف مع النميري إلا بعد أن تجاوزت طور النشوء، ودخلت طور النضج. وقد أحسنت في ذلك، لأن التحالفات السياسية بالنسبة لحركة ما تزال ناشئة خيار خطر، كثيرا ما يؤدي إلى اختلاط في الصفوف، وبلبلة في القواعد. فالتمايز في المرحلة الأولى من عمر أي حركة إسلامية أمر لا مفر منه، حتى تتضح الخيارات الفكرية، ويتبين البديل الإسلامي المنشود، غير ملتبس بغيره من الأطروحات. وقد لا حظ الهرماسي أهمية هذا الموقف في دراسته لتجربة الحركة الإسلامية التونسية، حيث «لم يكن الظرف بالنسبة للحركة الإسلامية ظرف مساومات سياسية، بل ظرف تفكير في تكوين حركة متيقنة من هويتها، ومتأكدة من توجهها»[٦٠]. وقد شاهدنا بعض الحركات الإسلامية الناشئة التي استعجلت الثمرة ـ وهي لا تزال في طور النشوء ـ وبادرت إلى تحالفات لم تنضج لها ظروفها الداخلية بعد، فكانت النتيجة اختراق السلطة للحركة ـ بدلا من العكس ـ واختلافات مريرة حول الغنائم المرجوة، واختلالات أخطر في الصف الحركي، وضياع الأهداف السياسية الداعية إلى التحالف أصلا. وقد كانت الحركة السودانية ارتكبت خطأ استراتيجيا في هذا السبيل، حين بادر زعيمها في نهاية

الخمسينيات الرشيد الطاهر بالتحالف مع جهات يسارية في محاولة انقلابية فاشلة، دفعت الحركة ثمنها من دماء أبنائها، ودفع الرشيد ثمنها بفقد منصبه ومكانته في الحركة. وقد أخذت الحركة السودانية العبرة من ذلك فيما بعد.

ثالثا: وضوح المنطلق الاستراتيجي

وقد شرح الأفندي ذلك بقوله: «لقد نظر قادة الإخوان إلى صفقة المصالحة الوطنية باعتبارها خطوة في اتجاه تحقيق هدفهم الاستراتيجي، المتمثل في احتلال موقع أساسي في الحياة السياسية السودانية، إن لم يكن أهم مواقعها. وفي هذا الإطار تم تحديد هدفين مرحليين:

- أولهما أن الحركة يجب أن تنمو بتسارع..

- والثاني أن أطر الحركة يجب أن يحصلوا على نصيب كاف من مناصب الدولة والمجتمع، ومن الخبرة في إدارة المؤسسات، كخطوة تمهيدية للاستيلاء على السلطة عندما تملك الحركة القوة الكافية لذلك.

وكلا الهدفين يحتم المصالحة مع أي كان في السلطة، لإعطاء الحركة فسحة للتوسع. وجزءا من السلطة، وخبرة في السياسة»[٦١] «إن جوهر استراتيجية الإخوان خلال أعوام النميري يمكن وصفه بأنه سباق مع الزمن لتحويل الحركة إلى قوة سياسية رئيسية قبل انهيار نظام النميري. وقد حاول الإخوان الإبقاء على النميري حتى يكونوا قادرين على وراثته، أو يكونوا ـ على الأقل ـ قوة رئيسية مشاركة في النظام الذي سيرثه»[٦٢]. ويصف محمد محمود استراتيجية الحركة أيام المصالحة بأنها «استراتيجية الاختراق التدريجي»[٦٣]. ويضيف عبد السلام سيد أحمد أن الإخوان السودانيين «كانت استراتيجيتهم (في عهد المصالحة) تشمل أمورا منها تقوية نفوذهم في الحركة الطلابية، واختراق الجيش والنقابات والقضاء، وبناء مؤسسات مالية واقتصادية إسلامية»[٦٤]. وهي إضافة

صحيحة، إذا استثنينا موضوع الحركة الطلابية الذي لم تكن استراتيجية المصالحة في صالحه. صحيح أن النظام قدم للحركة بعض التنازلات الطفيفة والوعود الجميلة، لكن الحركة لم تتصالح معه رضى بتنازله، أو ثقة بوعده، كما يؤكد الترابي «وإنما دخلت تلك المشاركة مهتدية باستراتيجية خاصة لا تعول على الوعد الإسلامي للنظام، بل ولا على الأمل في إصلاحه، بقدر ما تبتغي اغتنام فرجة حرية بفضل الموادعة، وتتوخى فرصة سانحة بفضل المشاركة، لبناء صفها، وتطوير حركتها الإسلامية التي هي معقد الآمال في الإصلاح الإسلامي الشافي»[٦٥].

رابعا: الاهتمام بالآثار الموضوعية لا بالمقاصد

إن مقاصد خصوم الحركة الإسلامية من حكام الفساد تسير دائما في اتجاه مناقض لمقاصد الحركة، لكن ذلك لا يعني أن الآثار الموضوعية لجميع أعمالهم ومبادراتهم تناقض مساعي الحركة وأهدافها. فالواقع يشهد أن الحياة السياسية والاجتماعية أكثر تعقيدا من ذلك، وأن بعض أهداف الأعداء القريبة الأمد قد تخدم الحركة على المدى الأبعد. فحينما شن النميري الحرب على الشيوعيين السودانيين هلعا وخوفا على كرسيه، وحينما أعلن تطبيق الشريعة إمعانا في اجتثاث الشيوعيين، لم يكن همه ـ بكل تأكيد ـ خدمة الحركة الإسلامية. لكن الحركة وجدت في الآثار الموضوعية لمبادراته ما يخدم استراتيجتها الإسلامية .ولم تهتم الحركة بنوايا النميري ومقاصده.كما يقول الترابي: «لم نكن نهتم بدوافع النميري... وإنما كان تركيزنا على استغلال كل فرصة لترسيخ المطالب والأفكار الإسلامية... فالاهتمام العام بالنسبة لنا كان تحقيق غايتنا على المدى البعيد، والمتمثلة في ترسيخ الحياة الإسلامية بكل مظاهرها»[٦٦] «مهما كانت نيات نميري في سياساته، فهذا أمر موكول إليه لا يهمنا، لأن ما يعنينا هو الأعمال... فلم نُضع وقتنا في التكهنات بمدى صدق النميري أو بنِيّته سحب البساط من الحركة الإسلامية، ولكن ركزنا على استغلال

كل حدث لتثبيت الشعارات الإسلامية، والتقدم في اتجاهها، حتى نقطع خط الرجعة أمام السلطة القائمة أو غيرها، ونجعل الحدث سبب قوة لحركة الإسلام الشعبية. ومهما يكن، فإنه لا يمكن لعاقل أبدا أن يطالبنا برفض تحريم الخمور في البلاد، أو تطبيق الحدود، بدعِوى أن نميري غير صادق مثلا، إنما التصرف الحكيم حينئذ هو توظيف هذه الخطوات للتقدم في الدرب الأطول: إقامة الحياة الإسلامية بكل معالمها ومقوماتها... إن ذلك الجهد الذي بذلناه لتحويل قوانين الشريعة إلى مواقف إيمانية مبدئية عند الشعب، قد أثمرت أكثر مما كنا نتوقع، وقطعت بنا شوطا حاسما»[٦٧]. وهكذا سار الطرفان معا، لكن في اتجاهين مختلفين:

- كانت استراتيجية النميري مبنية على إعطاء الحركة الإسلامية «مبررا لتثبيت الوضع القائم»[٦٨] وزيادة فرص بقائه في السلطة، من خلال احتواء قوة سياسية فتية ضمن صفه.

- وكانت استراتيجية الحركة مبنية على استغلال فرصة لتغيير الوضع القائم، وتحضير البديل الإسلامي للنظام، من خلال «وراثة الأرض من بعده أو حتى برغمه»[٦٩].

ولم يكن مستحيلا أن يسير الطرفان معا لفترة من الزمن، مع اختلاف الوجهة والمقاصد. وهذا الذي قصده المنظر الاستراتيجي الأمريكي ألبرت ووهلستتر بقوله «ليست كل أهدافنا متعارضة مع أهداف عدونا»[٧٠].

وقد غابت ثنائية المقاصد والآثار هذه، عن بعض الحركات الإسلامية: فهذه الجماعة الإسلامية في باكستان تعارض إعلان تطبيق الشريعة الذي أصدره نواز شريف عام ١٩٩٧ لتركيزها على تاريخ الرجل ومقاصده، فتضر نفسها أكثر من نواز. وتلك الحركة الإسلامية في موريتانيا، تهدر الفرص المتضمنة في تطبيق الحدود الشرعية الذي أعلنه الرئيس محمد خونا مطلع الثمانينات، حتى جاء من ألغاها، ثم تقف موقفا

سلبيا من دستور ١٩٩١ الذي نص على أن الإسلام هو «المصدر الوحيد للتشريع»، لعدم جدية مصدريه في التطبيق، وتنسى الفائدة السياسية والإعلامية لمثل تلك النصوص، وثمرتها في ترسيخ وعي إسلامي عام، لو أحسن التفاعل معها.

لقد نسي هؤلاء وأولئك أن الأثر الموضوعي لتلك المبادرات كثيرا ما يتجاوز نوايا السلطة، وأن المهم هو الثمرات الموضوعية. وقد أدرك شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأمر منذ أمد بعيد، حينما أشار إلى أن «بعض الملوك قد يغزو غزوا يظلم فيه المسلمين والكفار، ويكون آثما بذلك، ومع هذا فيحصل به نفع خلق كثير، كانوا كفارا فصاروا مسلمين. وذاك كان شرا بالنسبة إلى القائم بالواجب، وأما بالنسبة إلى الكفار فهو خير»[٧١]. وليست هذه الظاهرة نادرة الوقوع في التاريخ الإسلامي. وسيظل في هذه الدنيا من يخدم الإسلام ومن يستخدمه، وكل سيحشر على نيته. وقد قال صلى الله عليه وسلم: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»[٧٢].

خامسا: الصبر على مزاج «أمير المؤمنين»

وغير بعيد من جدلية المقاصد والآثار ما تبنته الحركة من صبر جميل على مزاج النميري، الذي نصب نفسه فجأة «إماما» و«أميرا للمؤمنين»، بعد ما كان ثوريا يساريا، دون أن يكون هذا ولا ذاك في حقيقة الأمر. ولم يكن من السهل «التعامل مع نظام لا يطرد نسقه على نظام واحد، ولا يحكمه فكر أو مبادئ، وإنما تسيره الأهواء ومنطق اهتبال الفرص»[٧٣]. كان النميري واعيا بإمكانية استفادة الحركة سياسيا من إعلان تطبيق الشريعة، الذي ألجأه إليه صراعه مع الشيوعيين، فلجأ إلى أسلوب المباغتة والمراوغة. وهكذا «أخذ الرئيس نميري الجميع على حين غرة، معلنا تطبيق الشريعة الإسلامية»[٧٤] «بل عمد النظام إلى إعطاء إشارات مختلفة إلى أن خيار الشريعة ليس له علاقة بحركة الإخوان، كما عمد إلى إيجاد مداخل للشريعة متجاوزا حركة الإخوان»[٧٥]. ومن أمثلة ذلك أن

الترابي كان مستشار الرئيس نميري، وحليفه السياسي، قبل إعلان تطبيق الشريعة، لكن النميري كتم عنه مساعيه، واختار محاميين شابين ينتميان إلى بعض الطرق الصوفية، وكلفهما بصياغة القوانين الشرعية، ثم أوصاهما أن لا يخبرا أحدا، بمن في ذلك «الرجل الموجود وراء ذلك الباب» يعني مستشاره الترابي[٧٦]. لكن الحركة الإسلامية لم تعبأ بذلك الالتفاف والتجاهل، وأعلنت دعمها بقوة لتوجه النميري إلى تطبيق بعض الأحكام الشرعية.

وفي مسعى آخر للالتفاف حول الحركة، وتجريدها من المكاسب السياسية المترتبة على إعلان تطبيق الشريعة «حاول نميري أن يؤصل لتوجهه نحو الإسلام، وأن يبين أن توجهه للإسلام كان أمرا مبيتا منذ عام ١٩٦٩، وليس أمرا طارئا يتعلق بتعاونه مع الحركة الإسلامية، واقتحم دنيا التنظير والتأليف، حيث ظهر له كتابان، أحدهما بعنوان: «النهج الإسلامي. لماذا؟» والآخر بعنوان: «النهج الإسلامي، كيف؟»»[٧٧] ورغم انكشاف اللعبة، فقد «حاول الإسلاميون الترويج للكتابين، تشجيعا له على موالاة الطريق»[٧٨]. ولم يتورع النميري عن وصف حلفائه من الإخوان المسلمين بـ«إخوان الشياطين»، أثناء المؤتمر العالمي لتطبيق الشريعة، الذي حضرت له الحركة وجمعت له الجموع، كما يقول مكّي: «اجتهدت الحركة الإسلامية في الدعوة لقيام مؤتمر عالمي عن تطبيق الشريعة... جاءت الاستجابة لهذا المؤتمر فوق تصور الحركة... كما تواكب مع المؤتمر الإعداد لحشد تظاهري ضخم مليوني... وفي أجواء الاحتفالات، وبرغم سعادة الرئيس نميري بأضواء المؤتمر وحشوده الجماهيرية التي باركت مشروع الشريعة، إلا أن الرئيس نميري انتبه أن القوة التي وقفت وراء كل هذا العمل ـ وهي الحركة الإسلامية ـ أصبح لها وحدها وجود وثقل يهدد أمن النظام. وفي محاولة لهز ثقة الحركة بنفسها والاستخفاف بها، لجأ نميري لإطلاق تصريحات عدائية مثيرة، واصفا فيها الإخوان بـ«إخوان الشياطين»[٧٩].

لكن قيادة الحركة كانت تستصحب الصبر دائما، وتصوب نظرها إلى

المستقبل، كما يشرحه الترابي في قوله: «كانت استراتيجيتنا توجهنا إلى الصبر على العارضات، ومد النظر والعمل نحو المقاصد الآجلة، وللتعامل مع الظروف المتقلبة في الساحة السياسية من هذا المنظور، حتى لا تستخفنا فتؤثر سلبيا على خطتنا ومسيرتنا نحو التمكن في المجتمع. ربما تكون القاعدة قد انشغلت أحيانا بعوارض العلاقة مع نميري، لكن القيادة كانت مدركة لمسؤوليتها، وكان العمل يمضي في مجمله إلى قبته المرسومة، بتدابير ثابتة لا تضطرب بها تقلبات السياسة النميرية، بل تحتاط لاحتمالات انقلابه على الحركة، أو طروء طارئ على نظامه. ولذلك لما ثارت الانتفاضة، وطوحت بالنظام، ألفتْنا مستعدين للمرحلة الجديدة»(٨٠).

ولو أن قيادة الحركة السودانية دخلت في تجاذبات مع النميري حول أحقيتها وأسبقيتها التاريخية إلى تبني تطبيق الشريعة، أو استفزتها عباراته الجارحة ومزاجه المتقلب، لكانت ارتكبت نفس خطأ الحزب الشيوعي السوداني، وأمينه العام الذي اعتبر الناس «عيالا عليه» في الفكر الاشتراكي. وهو الخطأ نفسه الذي وقعت فيه بعض الحركات الإسلامية، بتأثير من الروح الحزبية الضيقة، وقصور في المنظور الاستراتيجي. لكن قيادة الحركة السودانية لم تستفزها تصريحات النميري ومراوغاته ومباغتاته. بل ظلت واثقة من نفسها، مصرة على الاستمرار في الدرب الذي يكفل للإسلام التأمين والتمكين.

سادسا: الاستعداد لدفع الثمن

لم يكن من السهل على حركة تحمل رسالة أخلاقية أن تتحالف مع نظام سياسي فاسد، وأن تدفع الثمن اللازم لذلك. فإن المصالحة «ترتب عليها إقرار الجبهة (الحركة) بحل تنظيماتها، والتحاق جانب من أعضائها بالاتحاد الاشتراكي السوداني، التنظيم السياسي الوحيد في البلاد»(٨١). ولم يكن ذلك بالأمر الهين في المناخ السياسي والفكري السائد في

السبعينات، الذي سادت فيه العواطف الحماسية، والاستقطابات السياسية والأديولوجية. لكن الحركة في السودان توصلت إلى أن ذلك هو السبيل الأوحد للتمكين، فرجحت كسب المستقبل على سمعة الحاضر، وأدركت أن أبواب الابتلاء لا حصر لها، وقد يكون منها التضحية بالصورة الزاهية التي رسمها الناس للحركة وقادتها، مقابل مكاسب استراتيجية تمكن للإسلام. «وهكذا كان الإخوان (السودانيون) وهم يستصحبون هذين الهدفين (= تقوية الحركة واختراق السلطة) مستعدين لتقديم تنازلات للسلطة، خلافا لشركائهم السابقين (من قادة الأحزاب التقليدية) الذين ليست لهم أهداف سرية، ولا يستطيعون دفع الثمن السياسي المتمثل في ظهورهم أمام الناس وهم يسيرون في فلك حكم دكتاتوري. أما الإخوان فكانوا يعتبرون تقوية حركتهم هي الهدف الأساسي، ولذلك لم يحفلوا بخسارة نقاط سياسية أثناء عملية البناء الحركي»[٨٢]. لذلك لا عجب أن النميري لما دعا إلى المصالحة «جاءت أكبر استجابة من طرف حسن الترابي، الذي وجد في ذلك فرصة لبناء حركة «الإخوان المسلمين» تحت مظلة النظام، ثم الاستيلاء على السلطة. ولم يكن للإخوان وجود في صورة حزب سياسي، وقد قبل الترابي ذلك، ووضَع خطة بعيدة المدى لتحقيق غايته النهائية، وهي تطبيق الشريعة، وإقامة دولة إسلامية»[٨٣].

ولم يكن الثمن الذي دفعته الحركة هينا على أية حال، فقد كان منه:

- «انحسار جزئي في شعبية الحركة الإسلامية وسط قطاعات المهنيين والطلاب»[٨٤].

- تشويه سمعتها من خلال تحالفها مع نظام سياسي فاسد، وهي التي طالما وعدت الناس بالشورى والعدل في القَسْم والحكم.

- اتهام أعضائها بالحرص على مصالحهم الشخصية على حساب مصالح الشعب نظرا لما تقلدوه من مناصب...الخ[٨٥].

- «جفوة وخصام من قبل رجال وقادة الأحزاب، الذين شعروا بأن الحركة كسبت من وراء ظهورهم، وتركتهم في العراء...»[٨٦].

ـ تعرض قيادة الحركة للانتقاد من بعض قواعدها التي «لا تنفك عن التبرم بالسياسات المشتركة، لجنوحها بالعادة لنقد السلطان من طول مجانبته ومعارضته، ولتعلقها بالمثل المجردة»[٨٧].

ـ تحملها مسؤولية أخطاء سياسية فعلية، حينما «أصبحت بعد براءة المعارضة ومثالية الدعوة عرضة للخطأ والفشل في سياسات الأمور»[٨٨].

ـ تعرضها لسخط قيادات إسلامية في دول أخرى، لم تحسن تقدير الموقف، ولا أحسنت الظن بإخوانها.

وقد صدق الترابي في وصف موقف بعض الإسلاميين في الخارج بالسطحية وقصر النظر، حين قال: «كان الإسلاميون في الخارج في حيرة شديدة، ويحكمون على مواقفنا حكما سطحيا بالتساؤل: هل يجوز لحركة إسلامية أن تصالح حكما عسكريا؟ لم يكونوا قادرين على النظر إلى مدى استراتيجي، والانتباه إلى اعتبارات كثيرة أخرى مؤثرة في الحكم بالنسبة لنا»[٨٩].

ومهما يكن، فقد كان «من أشد الحرج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد. فالتلبس بمثل تلك العلاقة يؤذي سمعة الدعوة والجماعة، ويتيح لأعدائها فرصة وحجة للنيل منها. لا سيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابا أخرى لا تبالي أو يبالي أتباعها بما يكسبون، إلا عصبية ولاء، وانتهاز فرص في السلطة»[٩٠]. وزاد من شدة الحرج أن الحركة لا تستطيع الإفصاح عن أهدافها الاستراتيجية الخفية، ردا على القادحين. ذلك أن «الضرورة الاستراتيجية التي ألجأت الحركة لأن تتغاضى على كره منها عن دكتاتورية النظام وفساده، ما كانت مما يمكن التصريح به درءا للحجة المعارضة»[٩١]. لكن الحركة قدرت الموقف، وقررت دفع الثمن دون تردد، واقتحام المخاطر دون خوف. وكان هذا الخيار ثمرة لحيويتها وجرأتها الخاصة، فهي «حركة جريئة لا تبالي أن تخوض المخاطرات المخوفة ما قدرت أن فيها خيرا لدعوتها وجهادها وشعبها»[٩٢].

ولا يزال أعداء الحركة يعيبون تحالفها مع النميري حتى اليوم. فقد كتب حيدر طه تحت عنوان «التحالف مع الشيطان»: «كان مِن الصعب أن يقبل المنطق العادي أن تلتقي شخصيتان مثل النميري والترابي تقول كل المظاهر أنهما متناحران في الفكر والثقافة والمزاج والأسلوب والالتزام»[٩٣]. وسخر منصور خالد من ذلك «التركيب الإسلامي الغريب» الذي «كان فيه النميري إماما والترابي مؤذنا» حسب تعبيره[٩٤]. لكن الحركة الإسلامية أدركت أن الحقائق الاستراتيجية لا يصلح التعامل معها من خلال المظاهر والأشكال، أو كلام الأعداء وسخريتهم، وقررت دفع الثمن مقابل كسب المستقبل.

سابعا: التخفيف من وقع الثمن

لقد كانت الحركة موقنة بضرورة دفع الثمن السياسي لتحالفها مع النميري، ودفعته دون تردد. لكنها لم تغفل عن الآثار السلبية لذلك على مستقبلها السياسي، فتبنت بعض التدابير للتخفيف من وقعه بقدر المستطاع. ولم تكن الموازنة سهلة دائما. يورد الأستاذ مكي جوانب من هذه التدابير، منها:

- «حرصت قيادة الحركة على أن تتجنب الظهور في مناسبات النظام، خشية أن تضفي عليه شرعية إسلامية لم يتلمس طريقه إليها بعد. ودرج الترابي على الاستجابة لدعوات المشاركة في مؤتمر اتحاد الطلاب المسلمين في أمريكا وغيرها، والتي تتوافق مع احتفالات ذكرى مايو (ثورة النميري)»[٩٥].

- «وآثرت (في الفترة الأخيرة من التحالف) أن تخفض المظهر السياسي لقيادة الحركة الإسلامية على الصعيد القومي والدولي، مع استبقاء أصل المصالحة والمصابرة على كيد النظام.. طالما حفظ للجماعة مدى معقولا من حرية الدعوة والحركة، مع إحكام التدبير السياسي، احتياطا لسلامة الحركة وتقدمها في وجه الطوارئ»[٩٦].

ـ وكلما ازدادت ملامح التدهور العام، نأت الحركة بنفسها عن النظام، حفاظا على مصداقيتها، وتحسبا لما يجدُّ من أمور: فحينما انتشرت المجاعة في السودان عام ١٩٨٥، وانكشفت فضيحة النميري في تهجير يهود «الفلاشا» «أبدى د. الترابي زهده في مواصلة العمل السياسي في أجهزة النظام، متعللا بالتفرغ للتدريس في جامعة الخرطوم وغير ذلك»[٩٧].

ـ «الحفاظ على علاقات مصالحة مع الأحزاب التقليدية، احتياطا للطوارئ، وتزهيدا لهم في مد التحالفات مع اليسار والجنوب والقوى الخارجية المعاكسة، على أن يظل موقف الحركة مرحليا: الدفاع عن النظام... مع التحسب اليقظ لأقدار الطوارئ غير المنظورة»[٩٨].

ـ مواصلة انتقاد سياسات النميري التي لا تناسب منهج الحركة، من أجل تمييز خطابها السياسي عنه. حيث «تم تعيين د. حسن الترابي مسؤولا عن الفكر والمنهجية في الاتحاد الاشتراكي، ونائبا عاما، (ومستشارا للرئيس مرتين) ولكنه رغم ذلك والى نقده لسياسات النظام... كذلك تحدث في محاضراته العامة عن الفساد السياسي، وكانت هذه المحاضرات تصيب رواجا، مما أغضب قادة النظام»[٩٩] لكن ذلك الانتقاد يظل محصورا في حدود، حتى لا يؤثر على استراتيجية المصالحة.

وبهذه التدابير استطاعت الحركة الإسلامية في السودان أن تخفف من وقع الثمن السياسي الذي دفعته جراء تحالفها مع النميري، وضمنت أن لا يكون ذلك التحالف وصمة في تاريخها، أو حاجزا أمام تطورها السياسي.

ثامنا: سيادة القرار الجماعي

إن مثل هذه المواقف السياسية المعقدة كثيرا ما تثير خلافات داخلية، نظرا لدقة المأخذ، الناتج عن عدم قطعية الأدلة الشرعية، وتعارض المصالح العملية، وما يصاحبها من خوف على الحركة، وطمع في

السلطة. وخير علاج لذلك هو إدارة الحوار بالحسنى بين ذوي الآراء والتقديرات المختلفة، والإفاضة في شرح الدوافع والمسوغات بقدر ما تسمح به الظروف، والتزام قرار الجماعة. يقول الترابي :«وإذ كان ما بطن من الحيثيات الداعية للمصالحة أكثر مما ظهر، فقد بدت خلافية من كل وجه، في أصل مشروعيتها وفي حكمتها السياسية»[١٠٠]. وبعد المشاورات اللازمة تأصيلا وترجيحا، من أجل تجاوز هذه الخلافات «ساد الرأي بأن المشاركة الصادرة من شورى الجماعة لا من هوى الفرد، المؤسسة على تقدير وتدبير يتوخى مقاصد الدين ومصالح تمكينه، ليست في شيء من الإعانة على الظلم، وإنما هي وجه من المجاهدة والمنازعة للقوى اللادينية المتحكمة لتحويل النظام نحو الإسلام. فحين يشارك الأفراد في النظام يحق أن يرِد التساؤل عن مدى سلامة المقاصد، أو مدى الثبات والافتتان بالمنصب، لأن الفرد الواحد عرضة لأن يُغرَى أو يحاط به على غير ما جماعة كاملة تهدي عمل أفرادها وتثبتهم»[١٠١]. أما المشاركة الجماعية بقرار جماعي فأمرها مختلف.

ولم تكتف الحركة الإسلامية السودانية في جعل قرارها بالمصالحة مع النميري ثمرة حوار مستفيض ودراسة متأنية وتوجه جماعي، بل «كانت الصفقة تخضع للمراجعة والتقييم سنويا، ويتم تقديمها لتصويت مجلس الشورى، فكانت تحظى بالإقرار دائما، لكن خمسة ـ على الأقل ـ من أعضاء مجلس الشورى الستين كانوا يعارضونها، ويعبرون عن رفضهم للاستمرار فيها»[١٠٢]. وقد حرصت الحركة على تقنين فلسفتها بهذا الشأن في دستورها الصادر عام ١٩٨٢، حينما نص الدستور على أن مجلس الشورى هو الذي يتخذ قرار «الدخول في الحكم، أو تأييد النظام الحاكم، أو معارضته»[١٠٣]. وبذلك تم سد الباب أمام مغامرات الأفراد ومطامح القادة التنفيذيين، التي قد تُورِّط الحركة في تحالفات لا تخدمها.

لم يكن الأمر سهلا أبدا، فقد ظهرت معارضة داخلية لمبدأ المصالحة في مناسبات شتى. ومن أمثلة ذلك:

- «جوبهت قيادة الإخوان بأن عددا من الإخوان الموجودين في المعسكرات (بليبيا) غير مقتنعين بدرب المصالحة، إذ أدى انقطاع هؤلاء الإخوة عن مسار الحركة التنظيمية في السودان، واكتفاؤهم بحياة التقشف والزهد، وتشبعهم بروح الجهاد، إلى تنمية روح مفاصلة لا تقبل إلا إقامة الدين أو الشهادة.. وقد وطَّن هؤلاء أنفسهم على السير على درب إخوانهم الذين استشهدوا في يوليو ١٩٧٦..

- وحينما انعقد مكتب الإخوان بطرابلس لتقييم المصالحة تحفظ المكتب على قبول المصالحة... كما أبدى المكتب تحفظه، لأن ربط الإسلام بنميري فيه فتنة للناس لجهلهم بالإسلام. وكعادة الإخوان يسجلون آراءهم، ثم يذعنون لرأي القيادة التي أمرتهم بتصفية المعسكر، والانصراف لشأنهم»[١٠٤].

- وفي المؤتمر العام للحركة سنة ١٩٨٢ «كانت ٣٩,٤٪ من عضوية المؤتمر مع الاستمرار في المصالحة، وأفتت ١١,٦٪ بعدم الاستمرار، بينما بدت ٤٥,٩٪ حائرة، وهي بلا شك نسبة كبيرة تشير إلى خيبة أمل قطاع كبير من الإخوان في المصالحة الوطنية. ويمكن أن يُعزَى ذلك إلى أن عام ١٩٨٢ لم يكن عاما سعيدا للإخوان مع نظام الرئيس نميري»[١٠٥].

- «وقد برز في مرحلة لاحقة تيار وسط طلاب الجامعة، تأثر بأطروحات الثورة الإيرانية وآدابها، مما جعلها (= هذه الطائفة) غير مرتاحة لنظام المسالمة (مع نميري)، ولكنها واصلت التعبير عن نفسها داخل أطر التنظيم، ولم تتجاوز تلك المشاعر الجامعة إلى ما سواها»[١٠٦].

وكلما أسفر النميري عن وجهه الانتهازي في مصالحته مع الحركة، وكلما أحرجها بمزاجه المتقلب، تناقص عدد المساندين لفكرة المصالحة داخل الصف الحركي. لكن كل ذلك لم يؤثر على القرار العام، ولم يولد انشقاقا يثلم الروح الجماعية، لأن الأمر انبنى على الشورى بدءا وختاما، وظل الأكثرون مؤيدين له. ولذلك حينما «ثار النقاش حول ما إذا كان ينبغي على الترابي أن يقبل منصبا (في سلطة النميري) أم أن عليه أن

يبقى بمعزل عن ذلك، حتى لا تتلطخ صورته بالمشاركة المباشرة مع النظام، وتم تقديم هذا الموضوع للتصويت، تقرر أن على كل الأعضاء أن يتحملوا مسؤولية متكافئة في هذا الأمر، وأن الترابي ليس مستثنى من ذلك»[١٠٧]. وهكذا كان القرار الجماعي هو المتحكم في العملية بدءا وانتهاء، وكان الجميع خاضعين له قيادة وقاعدة.

تاسعا: استقلال الخيارات الأساسية

كانت الحركة حذرة من الاندماج والتذويب السياسي، ولذلك نأت بجانب كبير من قواعدها وأطرها عن التعامل مع السلطة، حفاظا على المصداقية المستقبلية، وحافظت على خياراتها وأهدافها الخاصة بعيدا عن توجه حليفها. وبذلك تكون الحركة السودانية أول الحركات الإسلامية التي نجحت في المعادلة الصعبة الجامعة بين «أسلوب العمل المتاح في ظل الأنظمة، وأسلوب العمل الرافض لأساس الأنظمة». يصف التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام عام ١٩٨٧ هذا الموقف الدقيق فيقول: «لقد اصطدمت الحركة الإسلامية في السودان مع الطبيعة الفردية الاستبدادية لنظام حكم النميري، ذلك أن النظام الاستبدادي لم يكن ليحتمل وجود طرف سياسي قوي، له قاعدة سياسية مستقلة عن النظام. فالحركة الإسلامية برغم اندماج فريق منها في الاتحاد الاشتراكي السوداني، وفي مؤسسات الدولة، فإن القواعد الجماهيرية للحركة وكوادرها النشطة ظلت في أغلبها خارج هذه المؤسسات، تتحرك كقوة سياسية مستقلة»[١٠٨]. وهو نفس الأمر الذي لاحظه محمد محمود في قوله: «إن تصالح الحركة مع النميري لا يعني بحال من الأحوال أنها تخلت عن برنامجها الإسلامي الخاص»[١٠٩]. كما يشرح مكي ذلك في قوله: «لم تعول الحركة الإسلامية كثيرا على فرص تحالف حقيقي مع نظام نميري، وكانت الحركة تعتقد أن لقاءها مع نظام نميري تفرضه ظروف المرحلة»[١١٠]. ولذلك «لم تضع قيادة الداخل الوقت في انتظار أيادي

النظام: إذ كانت تعلم أن النظام سيحاول أن يصل إلى أهدافه حولها بالطرق الناعمة، بعد أن فشلت وسائل القسر والسجون. لذا رأت في المصالحة فرصة للعمل، وليس لمقاسمة السلطة مع النظام»[١١١].

ولك أن تقارن هذا الموقف الحكيم مع موقف الجماعة الإسلامية بباكستان في تحالفها مع الجنرال ضياء الحق. وهو يشبه تحالف الإسلاميين السودانيين مع النميري من أوجه كثيرة:

- فكل من الرجلين كان عسكريا مستبدا، غطى على استبداده بتبني نوع من التوجه الإسلامي، لغاية الاستظهار السياسي.

- وكل منهما اضطرته ظروف سياسية غير مواتية إلى البحث عن الشرعية في التحالف مع قوة إسلامية، يريد الاستفادة منها دون إفادتها.

لكن التجربة الباكستانية انتهت بنتائج بائسة، على عكس التجربة السودانية: «فرغم نفوذ «الجماعة» في القطاعات العليا من الدولة (أيام ضياء الحق) فقد فشلت في توسيع قاعدتها الاجتماعية، أو التأثير السياسي فيما وراء القنوات التي منحتها لها السلطة ، ولذلك لم تحصل على أكثر من ١٠ مقاعد في انتخابات الجمعية العمومية عام ١٩٨٦. إن الجماعة لم تستطع الاستفادة من ذلك التحالف في توطيد موقعها السياسي الخاص، ولم تستطع تمييز برامجها عن برامج السلطة، ولذلك تحولت إلى أداة في يد السلطة، وانتهت تجربة تحالفها مع ضياء الحق إلى خسارة أخلاقية وسياسية»[١١٢]. ويمكن للباحث أن يدرك أبعاد هذه الخسارة حين يعلم أن الجماعة حصلت على ٨ مقاعد برلمانية فقط في انتخابات سنتي ١٩٨٨ و١٩٩٠، ثم سقط العدد إلى ٣ مقاعد فقط في انتخابات١٩٩٣[١١٣].

ومثل «الجماعة الإسلامية» في باكستان كثير من الحركات الإسلامية التي نجحت في التوصل إلى صيغة تعايش مع السلطة في بلادها، فاستنزفت جهدها في المهاترات السياسية، ومحاولة الحصول على المناصب، ونسيت الكسب الأكبر من التعايش، وهو وجود فرصة لتنمية

العمل الداخلي، والتأثير في المجتمع الخارجي، لكسب رهان المستقبل.

ومن مظاهر استقلال الخيارات الأساسية الحفاظ على الكيان الحركي بصورة، ورفض التضحية به ثمنا للمصالحة. إن النميري ـ شأنه شأن أي حاكم دكتاتوري ـ لم يكن ليتحالف مع حركة سياسية طموحة، ثم يسمح لها بالإبقاء على تنظيمها السري. بل كان من ضمن أهدافه في التحالف سلب الحركة من بريقها الشعبي الخارجي، ومن قوتها التنظيمية الداخلية. وقد قبلت الحركة التضحية بالأول ـ نسبيا ـ مقابل بعض المكاسب، لكنها لم تكن لتقبل التضحية بالثاني بأي ثمن. وأدركت أن التنازل عنه مقابل وعود حاكم دكتاتوري انتحار وتعلق بوهم. فلم يكن أمامها من خيار سوى التظاهر والمراوغة السياسية: «وهكذا أعلن زعيم الحركة حسن الترابي حل تنظيم الإخوان المسلمين، وأعلن أن أعضاء التنظيم سيمارسون عملهم من الآن فصاعدا من خلال «الاتحاد الاشتراكي السوداني». لكن ما وقع بالفعل هو أن تنظيم الإخوان بقي على حاله، بل نما وازدهر، بعد إدخال التغييرات الهيكلية اللازمة لانسجامه مع الظروف الجديدة، وتسهيل توسعه وامتداده»[١١٤]. «والواقع أن تنظيم الإخوان ظل موجودا في شكله التنظيمي، رغم إعلانه على الملإ أنه قد حل نفسه»[١١٥]. لقد ضحى الإخوان بالكثير في صفقة المصالحة «لكن الإخوان لم يقدموا للنميري أثمن شيء كان يطالب به، وهو حل تنظيمهم»[١١٦]. ذلك أن أهداف الشريكين كانت متناقضة:

ـ فالنميري يريد من الإخوان حل حركتهم، ثمنا للتنازلات السياسية التي قدمها لهم..

ـ أما بالنسبة للإخوان فإن «الهم الأهم في المشاركة كان بناء الحركة»[١١٧].

وكان على الفريقين أن يلعبا لعبة الذكاء والحصافة، فكسب الإخوان المعركة. وكانت خبرتهم في إدارة «التنظيم الموازي» التي طبقوها قبل ذلك أيام «جبهة الميثاق الإسلامي» خير عون لهم على النجاح في تلك

اللعبة. وهكذا ففي الوقت الذي كان النميري يتلقى نبأ حل الحركة بغبطة «طُلِب من الأعضاء أن يركزوا على موضوع إعادة بناء الحركة»[١١٨].

على أن الدرس المستفاد هنا لا يمكن أخذه على إطلاقه، بل لا بد لكل حركة من التكيف مع ظروفها الخاصة: فقد تسمح الظروف لحركة ما بالحفاظ على الهيكل الحركي كما هو، دون مخاطر الانكشاف الأمني والالتفاف السياسي، وقد تقتضي الظروف من حركة أخرى حل التنظيم العام، والحفاظ على بعض الأجهزة النوعية المحدودة، التي هي رهان الحركة في معركة المستقبل. لكن من الواضح أن الإبقاء على «شيء ما» من الهيكل الحركي السري أمر لا مناص منه بالنسبة لمن لا يرضون التعلق بأذيال الوهم.

عاشرا: ضبط العملية والتحكم فيها

فقد حرصت الحركة على أن تتحكم في عملية التحالف، وتظل ممسكة بزمام أمرها، من حيث توقيت الدخول فيه والخروج منه، وحدود ما تعطي وما تأخذ. وقد لا حظ محررو «تقرير الأهرام الاستراتيجي «مهارة» القادة الإسلاميين السودانيين في اختيارهم اللحظة المناسبة للابتعاد عن النميري وسلطته المتداعية فكتبوا يقولون: «لقد كشفت الحركة الإسلامية السودانية عن مهارة سياسية عالية، عندما اختارت هذا التوقيت لتمييز نفسها عن نظام النميري»[١١٩]. إن التحالفات السياسية تحتاج إلى إدارة وضبط وتحكم، حتى لا تقع الحركة ضحية لما تعطي أو لما تأخذ. وإذا كان من الواضح للإسلاميين حدود ما عليهم أن يقدموه، والتحفظ في ذلك، فإن بعضهم لا ينتبه لحدود ما عليه أن يأخذ، ولا يدري أنه إذا أخذ كل ما يعرض عليه دون ضبط أو تحكم، فإن الأمر ينقلب وبالا عليه في النهاية. ومن الأمثلة المعبرة في هذا الشأن ما وقع في أفغانستان. فقد فتح الإسلاميون الأفغان أبوابهم مشرعة لكل حليف وكل عون في مواجهتهم للغزو السوفييتي، ولم يضعوا حدودا تمكنهم من

التحكم في هذا المدد العسكري والسياسي الضخم الذي تنوعت مصادره لحد التناقض: من باكستان إلى الهند، ومن أمريكا إلى إيران. فتمكن كل طرف إقليمي أو دولي أن يبني له قاعدة، ويحصل له على زبائن سياسيين أفغان. وكانت النتيجة المنطقية التي لا مفر منها هي انفجار هذا التركيب الغريب، وتمزيق أفغانستان معه.

ولا بأس أن نختم الحديث عن أسباب نجاح المصالحة، بمقارنة بين الحركة الإسلامية في السودان والحزب الشيوعي السوداني في تعاملهما مع النميري. وفي الجدول التالي نوجز أسباب الفشل الشيوعي والنجاح الإسلامي في التعامل مع النميري، تركيزا للعبرة في أذهان القراء الأكارم:

الحركة الإسلامية	الحزب الشيوعي
- انفتاح فكري	- جمود فكري
- وضوح المنطلق	- غموض الرؤية
- مرونة سياسية	- راديكالية وتصلب
- إيجابية وإقدام	- سلبية وإحجام
- موقف جماعي	- موقف مشتت
- مراوغة سياسية	- تبلد وسطحية
- بذل الثمن	- بخل بالثمن
- تخطيط محكم	- ارتباك وتردد
- تركيز على الآثار	- تركيز على النوايا
- صبر وتحمل	- خضوع للاستفزاز

ثمرات المصالحة

بتلك العوامل متضافرة كسبت الحركة الإسلامية في السودان معركة المصالحة مع النميري والتحالف معه «ونجحت في الاستفادة من فترة المصالحة الوطنية إلى الحد الأقصى»[١٢٠] وجنت مكاسب استراتيجية، منها:

أولا: النمو والامتداد السريع

فقد اتسعت عضوية الحركة ومؤسساتها في قطاعات المجتمع العام - مع مد وجزر في الطلاب والعمال - بفضل حرية العمل التي كسبتها من المصالحة. يقول مكي: «واستفادت الحركة الإسلامية من نظام الحريات النسبي الذي كفلته المصالحة، مما منح الحركة مساحة تحرك، مكنتها من إعادة رص صفها، ومخاطبة الجماهير. الشيء الذي افتقدته طيلة ثمانية أعوام (١٩٦٩ - ١٩٧٧). أدى تحرك الحركة إلى ازدهار واضح في جسم الحركة، وظهرت ثمار ذلك في بروز عدد من واجهات العمل الإسلامي، مثل: «منظمة الدعوة الإسلامية» «جماعة الفكر والثقافة الإسلامية» «جمعية الإصلاح والمواساة» «الوكالة الإسلامية الإفريقية للإغاثة» «جمعية رائدات النهضة»...إلخ»[١٢١]. كما أن احتلال مواقع في السلطة فتح بابا من أبواب العلاقات العامة كانت الحركة في حاجة إليه. ولقد كانت بعض هذه المواقع شكلية مثل موقع مستشار رئيس الجمهورية الذي تقلده الترابي مرتين، فكان «يتلقى من الاستشارات أكثر مما يقدم» حسب تعبيره[١٢٢] لكن لمناصب الدولة بريقها وهيبتها، وعلائقها الخاصة التي تعين على بناء مكانة لمن يتقلدونها، وفتح مداخل كثيرة أمامهم، ونشر ما يمثلونه من مبادئ.

لقد أسلفنا أن من مشكلات الحركة السودانية أنها نشأت في القطاع الحديث، وظلت لحين من الدهر بعيدة عن قطاعات المجتمع التقليدي. لكن التحالف مع النميري مكنها من الاحتكاك ببعض القطاعات التقليدية

الشريكة معها في التحالف، خصوصا رجالات التصوف والقبائل. وهكذا فـ «إن مواقع السلطة والنفوذ التي حصل عليها الإخوان نتيجة للمصالحة الوطنية قد سهلت عليهم تطبيق استراتيجيتهم في النمو والامتداد بدون ريب»[١٢٣]. وقد لاحظ محررو التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام ذلك، حينما أشاروا إلى أن الإسلاميين السودانيين «حاولوا بنجاح نسبي الخروج من مأزق انحسار قاعدة تأييدهم في الطبقة الوسطى، حيث أتيحت لهم فرصة للاتصال والتخاطب مع قطاعات عريضة من الجماعات الإسلامية التقليدية الصوفية، التي لم تكن الحركة تحتفظ بعلاقات طيبة معها في المرحلة السابقة. وقد ظهر أثر هذا التحول واضحا في أول انتخابات أجريت بعد سقوط النميري، عندما استطاعت الحركة الإسلامية أن تفوز بثقة الناخبين في مواقع كانت تسيطر عليها الأحزاب التقليدية في الماضي»[١٢٤]. وهكذا «فإن الحركة الإسلامية في السودان انتقلت من موقع الشريك الضعيف في الحكم في عهد النميري، إلى موقع المعارضة البرلمانية القوية بعد الإطاحة به»[١٢٥].

ثانيا: حرية العمل بطلاقة

لقد أتيح لأبناء الحركة الإسلامية «قدر كبير من حرية العمل»[١٢٦] بفضل المصالحة. وهو أمر لم يتح لأي تيار سياسي آخر أيام النميري. وكان يكفي الإسلاميين أن يتحرروا من الأشكال والمسميات، ثم يعملوا بعد ذلك ما طاب لهم العمل. وقد برهنت الحركة الإسلامية في السودان على قدرتها على التحرر من الأشكال والمسميات التي اعتبرتها دائما وسائط للعمل، وليست هدفا في ذاتها. فتحررت من اسم «الإخوان»، وأعلنت حل نفسها، وانضمام أعضائها إلى حزب «الاتحاد الاشتراكي السوداني» الذي أسسه النميري «وكانت الحركة في عهد النميري تعمل من خلال واجهات ذات أسماء بريئة مثل «شباب البناء» و«رائدات النهضة»»[١٢٧] تجنبا لإثارة نوازع الاستبداد والخوف في نفس حليفها

المتربص. وقد مكنت حرية العمل الإسلاميين من تعميق جذورهم في المجتمع العام، وتحقيق العديد من المكاسب منها:

- «ظهور مؤسسات الدعوة وواجهات العمل الإسلامي.
- التحكم في مسار مؤسسات المال الإسلامي من بنوك ومؤسسات.
- زيادة وزنهم وسط قطاع الطلاب...
- بروز صوتهم في سياسات الدولة ومنابرها...
- انحياز حركة المرأة لداعي التوجه الإسلامي.
- توسع تنظيم الحركة على امتداد الداخل والخارج...
- إضعافهم لتيار العلمانيين في النظام...»[١٢٨].

وكانت انتخابات ١٩٨٦م - وهي أول انتخابات بعد سقوط النميري - دليلا ساطعا على تجذر الحركة في أوساط الشعب العامة، بعد أن كانت نخبة معزولة، وعلى أن الخسائر التي ألمت بها نتيجة التحالف مع النميري، لا تضاهي المكاسب العظيمة التي حصلت عليها.

ثالثا: اختراق أجهزة الجيش والأمن

يقول الدكتور عبد الوهاب الأفندي: «لقد حقق الإخوان من خلال تعاونهم مع النميري فترة طويلة بعض الأهداف الحيوية من أهمها اختراق الأمن والجيش»[١٢٩]. ويقول حيدر طه: «من بين مكاسب الجبهة (= الحركة الإسلامية) التي نالتها بتعاملها مع نظام النميري لمدة ثمان سنوات كاملة، أنها تعرفت على بنية الجيش الداخلية، ووزعت بعض العناصر في مواقع مختلفة، واستمالت بعض القيادات باستخدام أساليب متنوعة»[١٣٠]. ولم تقتصر استراتيجية الاختراق التي تبنتها الحركة على الجيش والأمن، بل شملت القضاء والنقابات والمواصلات «وقد تم اختراق كل هذه القطاعات بتخطيط دقيق»[١٣١]. ولم يسلم «الاتحاد الاشتراكي السوداني» وفروعه الشبابية والنسائية من اختراق الحركة، بل «تغلغل الإخوان في الاتحاد الاشتراكي»[١٣٢] و«دفعت الحركة الإسلامية بعدد من القيادات في

اتجاه اختراق تنظيمات الشباب والنساء المايوية، في سبيل توظيف هذه التنظيمات في خدمة أغراض الحركة»[١٣٣]. وهكذا «والت الحركة الإسلامية محاولات اختراق نظام الرئيس نميري، والتغلغل في صفه»[١٣٤]. وقد أثمرت تلك الاستراتيجية نتائج ثمينة، إذ لم يسقط نظام نميري إلا بعد أن رسخت الحركة حضورها في بنية الدولة والمجتمع، وضمنت لنفسها مستقبلا سياسيا في الساحة السودانية.

وكانت استراتيجية الاختراق هذه هي الشق الخاص من أهداف تحالف الحركة مع النميري، وهي التي جعلت الحركة مستعدة للتضحية ببعض المظاهر، والقبول بالمصالحة «بشروط أقل من تلك التي تمسك بها حلفاء سابقون لها»[١٣٥]. وهكذا فإن «قدرة الجبهة الإسلامية على القيام بانقلاب عسكري (عام ١٩٨٩م) كانت ثمرة لاستراتيجيتها بعيدة المدى في اختراق الجيش، التي بدأت بعد المصالحة مع النميري»[١٣٦].

رابعا: إشاعة مناخ إسلامي عام

فقد احتاج النميري في حربه ضد الشيوعيين، إلى إعلان تطبيق العقوبات الشرعية، وبناء مناخ إسلامي عام، وهو أمر على قدر كبير من الأهمية في سودان السبعينات، حيث كان للخطاب الشيوعي بريق وجاذبية شديدة. وقد سهل ذلك على الخطاب الإسلامي أن ينساب في أوساط النخبة وعبر المؤسسات العامة، بل سهل مهمة اختراق قطاعات ـ مثل الجيش ـ كانت قليلة التسامح مع المتدينين، وبذلك انفتح الباب أمام الحركة لتحقيق مطامح قديمة، كما يقول الأفندي: «لقد بدأت محاولات الإخوان اختراق الجيش منذ الخمسينات، لكن النتائج كانت هزيلة، لأن ثقافة الجيش كانت تعادي التقاليد الإسلامية، وكانت محكومة بقواعدها الخاصة التي تعتبر تعاطي الخمر وممارسة الزنا عنوانا للرجولة. فوجد الإخوان الذين انضموا إلى الجيش أنفسهم تحت ضغط شديد، يفرض عليهم التكيف أو المغادرة»[١٣٧]. ويشير الأستاذ مكي إلى نفس المصاعب

التي تواجه الحركة الإسلامية داخل المؤسسات العسكرية، فيقول: «لماذا تضعف القابلية في الجيش للتغيير الإسلامي؟... إن الجيش أول جهاز تمت علمنته، أي تحديثه في العالم الإسلامي على النمط الغربي... وفي السودان بدأت علمنة الجيش مع تصفية جيش المهدية، بعد عملية استعمار السودان في ١٨٩٨... ولما كانت مجتمعات الجيوش مجتمعات مغلقة، فما كان من اليسير تغيير طبيعتها من الداخل، كما حدث في المؤسسات التعليمية التي لبت نداء الدين. ولما كانت مناخات الجيوش في البلاد الإسلامية مناخات علمانية، فقد كانت هناك القابلية لليسار والحركات العلمانية الأخرى»[١٣٨].

فوجود مناخ إسلامي عام، هو الذي فتح الباب أمام الإسلاميين السودانيين لإمكانية التقرب من هذه المؤسسة الحيوية التي تمسك بمقاليد الأمور في الدول الإسلامية الآن، وتمثل أقوى حاجز بين الناس وبين الحياة الإسلامية في شؤونهم العامة.

خامسا: اكتساب خبرة سياسية ومراس إداري

لقد أكسبت المصالحة أبناء الحركة خبرة لا تقدر بثمن، من خلال الاحتكاك بمواطن التأثير، والمشاركة في صياغة القرار الرسمي. فقد تقلد عدد من قادة الحركة وأعضائها مناصب مكنتهم من التعامل المباشر مع الهيئات الرسمية، والمؤسسات الإدارية في الدولة، ودربتهم على طريقة عملها، وأطلعتهم على نقاط قوتها وضعفها. وتلك خبرة ثمينة تحتاجها أي قوة تغيير طامحة إلى قيادة مجتمعها مستقبلا. وهي خبرة لا يمكن الحصول عليها بالتعامل مع جهاز الدولة من خارجه، وخصوصا دول الاستبداد التي تتعمد تجهيل الشعب بما يجري وراء الكواليس، تسترا على عوارها.

وبفضل هذه الخبرة السياسية والإدارية التي اكتسبها الإسلاميون من عهد المصالحة «أصبحوا القوة المسيطرة في الخرطوم، ودخلوا مرحلة

سياسية جديدة، كانوا فيها أحسن القوى السياسية تنظيما، وأوسعها علاقات، وأعظمها خبرة إدارية»[١٣٩]. كما تزودوا بهذه الخبرة لقيادة الدولة التي وصلوا إليها عام ١٩٨٩. وقد أوردنا في بدء هذا الفصل الآثار السلبية للوصول إلى السلطة دون اكتساب الخبرة الإدارية والسياسية والدبلوماسية اللازمة لذلك.

سادسا: بناء قاعدة مالية قوية

فقد استفادت الحركة إفادة عظمى من المؤسسات المالية والاقتصادية التي سمح النميري بإقامتها ضمن برنامج تطبيق الشريعة. ومن أهم هذه المؤسسات البنوك الإسلامية التي ظهرت في السودان في تلك الفترة، واستغل الإخوان وجودها أحسن استغلال، كما لاحظ ذلك «بيتر وودوارد» فقال: «سعى الإخوان المسلمون (أيام المصالحة) إلى توسيع أنشطتهم، وخصوصا من خلال الاستغلال الذكي للفرص التي وفرتها البنوك الإسلامية الجديدة، التي كان لها أثر بالغ على الحركة المالية والتجارية في السودان»[١٤٠]. وقد أفادت تلك البنوك الإسلامية الحركة فائدتين:

- أولاهما: اكتساب الخبرة الإدارية والمالية في تسيير مؤسسات مالية غير ربوية، وهي خبرة ثمينة بالنسبة لحركة تسعى إلى إعادة بناء الحياة على هدي من الدين.

- وثانيتهما: ما وفرته هذه المصارف لأعضاء الحركة من موارد مالية - عبر القروض وغيرها - وهو أمر لا بد أن يرسخ قوة الحركة ومكانتها في مجتمع فقير.

لقد أشرنا في الفصل الأول من هذه الدراسة إلى أن المال هو أحد العناصر الثلاثة المكونة للقوة النوعية التي فرطت فيها الحركات الإسلامية مدة مديدة. وقد أدرك ذلك حكماء الصحوة، مثل الشيخ محمد أحمد الراشد الذي دعا الإسلاميين إلى «نصوح» من موقفهم السلبي تجاه

القوة المالية في المجتمع المعاصر. لكن الحركة الإسلامية في السودان انتبهت إلى ذلك منذ السبعينات، وتداركته بسرعة. ولم تكن استفادتها من المصارف الإسلامية أيام النميري إلا تعبيرا عن ذلك الوعي والانتباه.

سابعا: نشر نموذج التفاعل والإيجابية

لقد ساعد تحالف الحركة الإسلامية في السودان مع سلطة النميري في التخفيف من حدة الفكر الإطلاقي الذي ساد الخطاب الإسلامي في الستينات والسبعينات، والأثر السلبي لذلك الفكر على منهج الحركات الإسلامية، في نموها الداخلي وتعاملها مع الغير. فقدمت الحركة السودانية نموذجا مختلفا عماده الإيجابية والتفاعل مع السلطة، بدلا من القنوط منها واعتزالها. وكان لذلك أثره على حركات إسلامية عديدة في الثمانينات وما تلاها، كما لاحظ مكي في قوله: «أدىَ نجاح حركة المصالحة الوطنية في السودان، ومنهج حركة السودان الإسلامية في المخاطبة والتعامل والتحالف مع الحكومات.. إلى إضعاف حاجز العزلة بين الحركات الإسلامية والحكومات... إذ دخلت الحركة الإسلامية المصرية انتخابات مجلس الشعب في بداية الثمانينات تحت مظلة «حزب الوفد الجديد»، ونالت ٨ مقاعد من أصل ٣٩٣، وفي انتخابات ابريل ١٩٨٧ شاركت الحركة الإسلامية المصرية في الانتخابات داخل مظلة «حزب العمل الاشتراكي»، حيث نالت ٣٥ مقعدا من أصل ٤٤٨ بنسبة ١٧٪ من الأصوات. بينما نالت الحركة الإسلامية التونسية ١٤,٥٪ من الأصوات في الانتخابات الأخيرة مارس ١٩٨٩. كما أصبح معظم قادة الحركات الإسلامية على مستوى العالم يتعاطفون مع الأنموذج السوداني، على اعتبار أنه محاولة للخروج من ظروف التيه والسجون»[١٤١].

ولو لم يكن في تحالف الحركة مع النميري سوى إنقاذ السودان من السقوط في براثن الشيوعية، لكان ذلك كافيا. وفي هذا الصدد لن يكون في وسعنا إلا موافقة الأفندي في قوله: «لا أستطيع القول إن رفض

المصالحة (مع النميري) خيار إسلامي، إذا كانت النتيجة هي انتصار الشيوعية في السودان، وهدم كل ما هو إسلامي في البلد»[١٤٢].

وحينما آذن النميري حلفاءه الإسلاميين بالحرب، وزج بهم في السجون يوم ١٠ مارس ١٩٨٥ كانت الحركة قد قطفت ثمار المصالحة كاملة غير منقوصة، ورسخت قدمها في الدولة والمجتمع بشكل لا يمكن اجتثاثه. فلم تكن الاعتقالات نهاية الحركة ـ كما أراد النميري ـ بل كانت نهاية النميري نفسه، الذي لم تتجاوز فترة حكمه بعدها شهرا واحدا.

الإخوان وعبد الناصر

ولا بأس في أن نختم هذا الفصل بمقارنة بين الحركة الإسلامية في السودان في تعاملها مع النميري، وبين الحركة الإسلامية في مصر في تعاملها مع عبد الناصر وسلطة «الضباط الأحرار»، تعميقا للخبرة والعبرة في هذا المجال.

لقد اعتاد الوعي الإسلامي أن يتناول علاقة الإخوان في مصر بعبد الناصر بعقلية جبرية، لا مكان فيها لفكرة «الإمكان التاريخي»، ولا مجال فيها للتمييز بين الخطأ والخطيئة. فضاعت على الإسلاميين ـ في مصر أولا ثم في كل أرجاء العالم ـ فرصة الاعتبار بالأخطاء التي قادت إلى أكبر محنة في التاريخ الإسلامي المعاصر. وانشغل الكتابَ الإسلاميون بالحديث عن خطيئة عبد الناصر في اضطهاد الحركة، عن أخطاء التقدير السياسي والاستراتيجي التي ارتكبها قادة الحركة من غير وعي بها، ولا إدراك لما يترتب عليها، فساعدت على الدخول في الورطة، وفوتت على الحركة فرصا عظيمة للازدهار والتمكين.

ولا بد من الإشارة في البدء إلى أن فرص الحركة الإسلامية المصرية في التفاهم مع سلطة «الضباط الأحرار» واحتوائها ـ أو تحييدها واجتناب شرها على الأقل ـ كانت أحسن بكثير من فرص أختها السودانية، لأن الإسلاميين المصريين كانوا شركاء في الثورة، ولهم وجود

معتبر بين الضباط حينها، على عكس الإسلاميين السودانيين، كما أن قادة الثورة المصرية ابتدأوا حكمهم متحمسين للتفاهم مع «الإخوان» تقديرا لجهدهم في الثورة، وسعيا إلى احتواء قوتهم السياسية والعسكرية، وتوظيفها ضد ذيول السلطة الملكية. كانت علاقة الإخوان بالثورة المصرية مثل علاقة الشيوعيين السودانيين بثورة النميري :شركاء في الثورة، وحلفاؤها الطبيعيون، مع التحفظ منهم والسعي إلى احتوائهم، ضمن التنافس الداخلي بين الأجنحة والرجال الأقوياء في التشكيلة القيادية الجديدة. والمؤسف أن الإخوان في مصر ارتكبوا نفس الأخطاء الاستراتيجية والتكتيكية التي ارتكبها الشيوعيون السودانيون، والتي نتجت عن فكر إطلاقي لا يعترف بالتدرج أو الحلول الوسط، وخلط بين الأهداف المرحلية والمستقبلية، ونقص في إدراك الواقع السياسي بكل تفصيلاته وملابساته.

وقد قدم الدكتور النفيسي تحليلا لتلك العلاقات جديرا بالتأمل، ونستسمح القارئ الكريم في نقل هذا التحليل ـ على طوله ـ نظرا لأهميته، وخروجه عن الرؤية الجبرية التقليدية التي طالما قدمت بها تلك الأحداث. يقول النفيسي: «كان من الممكن أن تتطور هذه العلاقة الخاصة (قبل الثورة) لتتحول إلى تحالف استراتيجي بين الهيئة الحاكمة الجديدة (مجلس قيادة الثورة) والإخوان. غير أن عوامل عديدة ضغطت باتجاه آخر تماما. ويبدو أن ترتيب الأولويات بالنسبة للطرفين قد بدأ يتعارض، عندما تبدل ميزان القوى جذريا لصالحهما. كان الضباط في مجلس قيادة الثورة (أغلبهم وليس جميعهم) يرون أنه لا بد من التركيز على تحقيق ثلاثة أهداف، لكي يستقر مد التغيير الذي حصل على هيئة الحكم بانقلاب ٣٢ يوليو ١٩٥٢. الأول: تنمية الجيش وتحديثه... والثاني تحقيق جلاء الجيش البريطاني... والثالث القيام بإصلاح زراعي في الريف... ويبدو أن أولويات الإخوان كانت تختلف عن هذا التسلسل،بل أستطيع أن أزعم بأن نظام الأولويات وترتيبها لدى الإخوان لم يكن واضحا بالقدر الكافي، أقصد أن الإخوان وقتها كانوا يعرفون بالضبط ما لا يريدون، لا

ما يريدون، كانوا ضد سيطرة الضباط على البلاد، ربما لأنهم أحسوا بأنهم والضباط على غير وفاق سياسي. لذلك نجد أن الإخوان قد بالغوا في التعبير عن خلافاتهم مع مجلس قيادة الثورة. ولقد برز الخلاف للجمهور من خلال رفضهم الاشتراك في الوزارة. ولقد صرح المرشد العام للإخوان آنذاك حسن الهضيبي رحمه الله للصحف المصرية قائلا: «لقد عرض علينا الاشتراك في الوزارة، ولكننا اعتذرنا». وتم فصل الشيخ الباقوري من عضوية الإخوان، لأنه قبل الاشتراك في الوزارة. ثم نجد الإخوان ـ ولم يكن ذلك ينم عن بعد نظر سياسي ـ يتدخلون في خلافات الضباط داخل مجلس قيادة الثورة، فيقفون مع نجيب ـ ولم يكن له قوة داخل المجلس ـ وضد عبد الناصر، الذي كان يسيطر على الضباط داخل المجلس. كان على الإخوان أن يدركوا وقتها أن التنافس بين نجيب وعبد الناصر كان تنافسا غرضه السلطة (من الطرفين، وليس من عبد الناصر فقط، كما تفيد مصادر الإخوان) وكان من الأجدر والأحوط سياسيا الابتعاد ما أمكن عن هذه اللعبة النارية، التي أحرقت أطرافا سياسية في مصر، منها الإخوان. هذه العوامل مجتمعة: رفض الإخوان الاشتراك في الوزارة، والإعلان الصريح حول ذلك في الصحف، ومشايعة نجيب ضد عبد الناصر، وحشود جمهور الإخوان في هذا المجال.. أدخل الإخوان في صراع مباشر مع السلطة الجديدة (وهي سلطة لم تستقر بعد) وهو صراع لم يستكمل الإخوان شروط مباشرته، ولم تتحمل السلطة الجديدة الشروع فيه، أو حتى مجرد الاعتراف به، بما أنها سلطة مضطربة لم تستقر بعد في النسيج الاجتماعي لمصر. وكانت المعادلة ـ معادلة الصراع ـ تميل دون شك لصالح مجلس قيادة الثورة، برئاسة عبد الناصر، الذي كان يمتلك وقتها عنف جهاز الدولة وآلته الدعائية... ونتج عن ذلك مذابح للجماعة ذهب ضحيتها آلاف من رجالات وشباب الإخوان، على أعواد المشانق وفي غياهب السراديب والزنزانات. وبدلا من أن يقف الإخوان للمراجعة والمدارسة والنقد الذاتي لأساليب العمل وكيفياته (ولا أقول لشيء آخر) يلاحظ المرء أن تفسيرهم للأحداث السياسية التي

عصفت بهم لا يخلو من مسحة كربلائية، تؤكد على حتمية المحنة (وأن المحنة منحة ربانية) وأن ما أصابهم هو جزء من التمحيص الرباني للصفوف»[١٤٣]. ثم يبين النفيسي أن ما وقع بعد ذلك لا يصلح تفسيره بالعقلية الجبرية، إذ لم يكن ضربة لازب، بل كان احتمَالا من ضمن احتمالات عدة، لم تحسن قيادة الإخوان التعامل معها، فيقول: «يشير محمود عبد الحليم (وكان من قيادات الإخوان آنذاك) لاجتماع هام جدا تم في منزل جمال عبد الناصر في ١٩٥٤/٩/٢٠ بين الإخوان (يمثلهم ستة أشخاص من ضمنهم هو نفسه) ومجلس قيادة الثورة، يمثله عبد الناصر. وكان الغرض من هذا الاجتماع حل الخلاف المستمر بين الإخوان وعبد الناصر. وقد أشار محمود عبد الحليم أنه في نهاية الاجتماع الطويل (من ٩ صباحا إلى ٣ بعد الظهر) تم التوصل إلى اتفاق على هدنة لها شروطها، وفي حالة تنفيذ الشروط من الجانبين تنفتح إمكانيات الصلح. أما شروط عبد الناصر على الإخوان فكانت أن يوقفوا حملتهم على اتفاقية الجلاء، وأن يوقفوا إصدار النشرات المضادة لعبد الناصر. وأما شروط الإخوان على عبد الناصر (فكانت) أن يوقف الاعتقالات والتشريد للإخوان، وأن يوقف حملته الصحفية عليهم. تم الاتفاق على ذلك، لكن المؤسف حقا أن تجتمع الهيئة التأسيسية للإخوان بعد ذلك، لترفض هذا الاتفاق. ولقد علق محمود عبد الحليم على ذلك قائلا: «لم يكن إخواننا هؤلاء (= أعضاء الهيئة التأسيسية) ولا إخوان الأقاليم يتوقعون ما كنا نتوقعه من أهوال ستنصب فوق رؤوسنا صبا، لأنهم حجبوا أنفسهم عن الحقائق، ورضوا أن يعيشوا- سابحين في الأوهام... وأرادوا أن يفرضوا على الواقع ما تخيلوه من أوهام»[١٤٤].

تلكم بعض أخطاء التقدير والمزالق السياسية التي وقعت فيها قيادة الإخوان في علاقاتها بالثورة الناصرية، والحديث عنها أكثر فائدة وأكبر ثمرة للإسلاميين من الحديث عن طغيان عبد الناصر واستبداده، إذا كنا نرغب في اكتساب الخبرة واستخلاص العبرة للمستقبل.

ومهما يكن فإن موضوع علاقة الحركات الإسلامية بالسلطة سيكتسب

أهمية أكبر في المستقبل، فقد اقتنع الحكام وظهيرهم الدولي بأن القمع المباشر لا يفيد، وأن التضييق الكامل قد يولد انفجارات غير متوقعة، وبدأت استراتيجية الاحتواء والترويض تظهر في كل مكان. وستتوقف طبيعة الثمرات على مستوى إدراك الحركات الإسلامية لأبعاد اللعبة، واستيعاب مقتضياتها، وهو ما نرجو أن نكون قد أوضحنا جوانب منه، خلال هذه القراءة للتجربة السودانية في مجال العلاقة بالسلطة.

هوامش الفصل السادس

١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٣/٧٤.

٢) Graham Fuller: Islamism in the Next Century (in the Islamism Debate p. 147)

٣) G. Fuller: Islamism in the Next Century p.148 -

٤) مذكرات كورت فالدهايم (أربعون عاما في مسرح السياسة الدولية) ص ١٤ ترجمة عيسى بشارة، ط أولى، دار الكرمل، عمان، الأردن ١٩٨٧.

٥) نفس المرجع ص ١٧.

٦) نفس المرجع والصفحة.

٧) انظر Oxford Encyclopedia 2/126-127 وكذلك ٢/٣٨٠.

٨) الغنوشي والترابي: الحركة الإسلامية والتحديث ص ٣٥ (نقلا عن الهرماسي: «الإسلام الاحتجاجي في تونس» ضمن ندوة «الحركات الإسلامية في الوطن العربي» ص ٢٧٠).

٩) انظر هذه المقولة منسوبة إلى مكي في:
Viorst: In the Shadow of the Prophet p. 117

١٠) نقلا عن د. عبد الله النفيسي: «مستقبل الصحوة الإسلامية» ضمن ندوة «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» ص ٣٢٩.

١١) من تقديم النفيسي لكتاب «الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية،

أوراق في النقد الذاتي» ص ٢٦.

١٢) د. حسن مكي: «الإخوان والسلطة» مقال منشور في صحيفة «الرأي العام» السودانية يوم ٢٠٠١/٣/٤.

١٣) نفس المقال.

١٤) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٣١.

١٥) نفس المرجع ص ٦٨.

١٦) balance : the Secret War in the Sudan 1955-1972 p. 105 Edgar O

١٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٣٧.

١٨) balance : the Secret war in the Sudan p.105 O.

١٩) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (1969 ـ 1985) ص 34.

٢٠) نفس المرجع ص ٣٣.

٢١) نفس المرجع ص ٤٣.

٢٢) نفس المرجع ص ٤٢.

٢٣) نفس المرجع والصفحة.

٢٤) نفس المرجع ص ٤٩.

٢٥) balance: the Secret War in the Sudan p.108 O.

٢٦) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ٧٣ (هامش) ط ١٩٨٢.

٢٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٥٧.

٢٨) نفس المرجع ص ٤٩.

٢٩) فؤاد مطر: الحزب الشيوعي السوداني نحروه أم انتحر؟ ص ١٢٦.

٣٠) نفس المرجع ص ١٣٤.

٣١) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٥٢.

٣٢) نفس المرجع ص ٥٣.

٣٣) نفس المرجع ص ٤٣.

٣٤) انظر: Mansour Khalid Nimeiri and the evolution of Dis-May, p.12

٣٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٥٦.

٣٦) نفس المرجع والصفحة.

٣٧) Fransis M. Deng: War of Visions p.18

٣٨) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٣٨.

٣٩) Edward Mortiner: Faith and Power, The Politics of Islam p.261

٤٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٦٠.

٤١) التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام عن الحالة الدينية في مصر عام ١٩٨٧ص ٤.

٤٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٠٢.

٤٣) نفس المرجع والصفحة.

٤٤) نفس المرجع ص ٩٩.

٤٥) نفس المرجع ص ١٠٣.

٤٦) نفس المرجع ص ٢٠٦.

٤٧) Simon: In Whose Image 52

٤٨) مكي: الحركة الإسلامية في السودان)١٩٨٥-١٩٦٩(ص ١٠٠.

٤٩) نفس المرجع ص ١٠١.

٥٠) انظر مثلا O balance : the Secret war in the Sudan p.106

٥١)Peter K. Bechtold : Politics in the Sudan p.267.

٥٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ٧١.

٥٣) نفس المرجع ص ١٠.

٥٤) Oxford Encyclopedia 3/198

٥٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٩٦.

٥٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ١٩٥.

٥٧) نفس المرجع والصفحة.

٥٨) سورة الأنبياء، الآية ٣٥.

٥٩) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٩٧.

٦٠) د. محمد عبد الباقي الهرماسي: الإسلام الاحتجاجي في تونس، ضمن ندوة «الحركات الإسلامية في الوطن العربي» ص ٢٦٠.

٦١) EL-Affendi: Turabi's Revolution p. 114

٦٢) EL-Affendi p. 119

٦٣) Mohammed Mahmoud: in "religion, nationalism and peace in Sudan"

ملتقى نظمه «معهد الولايات المتحدة للسلام» في واشنطن يومي ١٦ـ١٧ سبتمبر ١٩٩٧.

٦٤) Abd Assalam Sid Ahmed : Islam & Politics in Contemporary Sudan p. 131-132

٦٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٩٩.

٦٦) Mohammed Elhachmi Hamdi : The Making of an Islamic Political Leader, Conversations with Hasan al-Turabi p.25-26

٦٧) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤١ وكذلك ص ٣٤

٦٨) Daniel Pipes: In the Path of God, Islam and political power p.254

٦٩) Mansour Khalid: Nimeiri and the Revolution of

Peter Woodward :: وقارن مع Dis-May p.263
Sudan (1898-1989) the Unstable State p182

٧٠) Albert Wohlstetter: No highway to high purpose
بحث نشرته مؤسسة «راند» الأمريكية للأبحاث في موقعها على الإنترنت (www.rand.org)عام ٢٠٠٠.

٧١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/٩٦ تحقيق عبد الرحمن النجدي، ط ثانية، مكتبة ابن تيمية.

٧٢) رواه البخاري ٣/١١١٤ ومسلم ١/١٠٥وأحمد ٢/٣٠٩ والنسائي ٥/٢٧٨ والبيهقي ٩/٣٦ والدارمي ٢/٣١٤ وابن حبان ٣/٣٧٧.

٧٣) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٨.

٧٤) نفس المرجع ص ١٣٠.

٧٥) نفس المرجع ص ١٣٥.

٧٦) Mansour Khalid: Nimeiri and the Revolution of Dis-May p. 278

٧٧) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٢٥.

٧٨) نفس المرجع والصفحة.

٧٩) نفس المرجع ص ١٣٦.

٨٠) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤٣.

٨١) التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام عام ١٩٨٧ ص «ج» من المقدمة.

٨٢) Turabi's Revolution p. 114: EL-Affendi

٨٣) Peter Woodward : Sudan (1898-1989) the Unstable State p. 135

٨٤) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٣٥.

٨٥) انظر: Turabi's Revolution p. 120-121: EL-Affendi

لله ١٢٨.

٨٦) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٤.

٨٧) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٠٢.

٨٨) نفس المرجع ص ٢٠٣.

٨٩) الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٤٠ ـ ٤١.

٩٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٩٨.

٩١) نفس المرجع والصفحة.

٩٢) نفس المرجع والصفحة.

٩٣) حيدر طه: الإخوان والعسكر ص ٣٣.

٩٤) Mansour Khalid: Nimeiri and the Revolution of Dis-May p.180

٩٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ـ١٩٨٥) ص ١٢٣.

٩٦) نفس المرجع ص ٢٠٧.

٩٧) نفس المرجع ص ١٣٨.

٩٨) نفس المرجع ص ٢٠٧.

٩٩) نفس المرجع ص ١٢٤.

١٠٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ١٩٦.

١٠١) نفس المرجع ص ١٩٧.

١٠٢) EL-Affendi: Turabi's Revolution p.114

١٠٣) دستور جماعة الإخوان المسلمين في السودان، المادة ٦٠.

١٠٤) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٠٤.

١٠٥) نفس المرجع ص ١٦٠.

١٠٦) نفس المرجع والصفحة.

١٠٧) EL-Affendi: Turabi's Revolution p.114

١٠٨) التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام ص ٦.

١٠٩) Mohammed Mahmoud: in "religion, nationalism and peace in Sudan" مرجع سابق

١١٠) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

١١١) نفس المرجع ص ١٦٥.

١١٢) Oxford Encyclopedia 2/359

١١٣) نفس المرجع والصفحة.

١١٤) Abd Assalam Sid Ahmed : Islam & Politics in Contemporary Sudan p. 201 & 131

١١٥) Sid Ahmed 131

١١٦) EL-Affendi: Turabi's Revolution p.126

١١٧) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٠١.

١١٨) EL-Affendi: Turabi's Revolution p.115

١١٩) تقرير مركز الأهرام ص ٣٤.

١٢٠) نفس المرجع ص ٦.

١٢١) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

١٢٢) Affendi 126 وقارن مع تقرير الأهرام الاستراتيجي ص ٣٢ ومع Mansour Khalid : Nimeiri and the Revolution of Dis-May p. 208

١٢٣) Sid Ahmed: Islam & Politics in Contemporary Sudan p. 193

١٢٤) تقرير مركز الأهرام ص ٦ ـ ٧.

١٢٥) نفس المرجع ص (د) من المقدمة.

١٢٦) Sid Ahmed: Islam & Politics in Contemporary Sudan p. 201

Ahmed p. 201 Sid (١٢٧

١٢٨) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٨.

Turabi's Revolution p.129: EL-Affendi (١٢٩

١٣٠) حيدر طه: الإخوان والعسكر ص ١٣٢.

Milton Viorst: In the Shadow of the Prophet p.131 (١٣١

١٣٢) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢٥.

١٣٣) نفس المرجع ص ١٦٥.

١٣٤) نفس المرجع ص ١١٠.

١٣٥) تقرير مركز الأهرام ص ٥.

Ahmed: Islam & Politics in Contemporary Sudan p.211 Sid (١٣٦

Turabi's Revolution p.102: EL-Affendi (١٣٧

١٣٨) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١١٥ ـ ١١٦ط ١٩٨٢.

Simone: In whose Image p. 53 (١٣٩

Peter Woodward: Sudan (1898-1989) the Unstable State p.153 (١٤٠

١٤١) مكي: الحركة ا لإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٧٢.

Turabi's Revolution p.185: EL-Affendi (١٤٢)

١٤٣) النفيسي: «الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ» (ضمن كتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية» ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥).

١٤٤) نفس المرجع ص ٢٣١.

الفصل السابع

العلاقة بالحركات الإسلامية

«إن الوعي الإسلامي كان منفعلا
بما يجري في الخارج، أكثر من
انشغاله باحتياجات الداخل»

د. حسن مكي

تتحد الحركات الإسلامية في المنطلق والمبدأ، لكنها تختلف في العمر والتجربة والحجم والتكوين، فضلا عن اختلاف المجتمع الذي تتحرك في نطاقه كل حركة عن المجتمعات الأخرى في خلفيته التاريخية، وتطوره الثقافي، ونظامه السياسي، ونموه الاقتصادي، وتركيبته الاجتماعية. فكان لابد أن يكون بين هذه الحركات تشابه واختلاف، ووحدة وتنوع، وعموم وخصوص. فكيف يمكن التوفيق بين المقتضيات العملية المترتبة على هذه الازدواجية؟

تتبنى الحركة الإسلامية في السودان طرحا متوازنا في هذا الشأن صاغه الترابي في تقرير من شقين: ـ «حُقَّ للإسلاميين في كل بلد أن يراعوا خصوصياتهم الظرفية، وأن يضعوا أقدامهم على صعيد واقعهم المعيَّن ليمكِّنوا صروح العلا على أرض صلبة دون افتتان بتقليد عالمي يقطعهم عن أصول التحديات الفعلية التي يتغذى بها الإيمان، ويتعين إزاءها التكليف..

ـ وحقيق على الإسلاميين أن لا يقعوا فرائس للعصبية التي تفتنهم بخصوصياتهم الظرفية والمحلية. ففي دين التوحيد يلزم التوازن بين المرحلية الزمانية والاتصال الأبدي، وبين المحلية المكانية والامتداد الأرضي، أو بين النسبية حسب ظروف الزمان والمكان، والمطلقية خلودا ووجودا»[(١)].

لكنه توازن من العسير تحقيقه، فما العمل إذا تعارضت المصالح وتزاحمت الأولويات؟ هنا حسمت الحركة في السودان أمرها، فتبنت تقديم الشأن المحلي على العالمي ـ في حالة التعارض ـ تغليبا لمنطق

الفاعلية الخاصة، على منطق الشعارات العامة. وهو أمر يمكن تأصيله بأمر القرآن الكريم لحملة العلم بإنذار قومهم، وأمره للمؤمنين بقتال الذين يلونهم من الكفار. وقد لخص الأفندي فلسفة الحركة السودانية بقوله: «على الحركات الإسلامية أن لا تتجاهل جهاد المسلمين في بلاد أخرى، لكن الأولى بها أن تركز على مواطنها الأصلية»[٢]. كما شرح ذلك عمر بخيت ـ وهو من قادة الجيل الأول في الحركة السودانية ـ بقوله: «إن الضرورة تقتضي أن تنحصر جهود الجماعات الإسلامية في أطوارها الأولى في البلد الذي نشأت فيه، لأنه لا يمكن لها من الناحية الواقعية أن تبعثر جهودها الضئيلة على بلدان أخرى بعيدة عن مكان نشأتها، وغريبة على تجاربها في الحياة. كما اتسمت بذلك دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام في مطلع أمرها، بما وجهته من عناية خاصة بأم القرى وما حولها»[٣].

ويأخذ أبناء الحركة السودانية على إخوانهم ـ وعلى أنفسهم في مرحلة من المراحل ـ طغيان الاهتمام بشؤون المسلمين العامة على الاهتمام بالشؤون المحلية والتفاعل معها، وهو ما عبر عنه مكي بقوله: «إن الوعي الإسلامي كان منفعلا بما يجري في الخارج، أكثر من انشغاله باحتياجات الداخل»[٤].

فقدان الإحساس بالمكان

لقد أشرنا في المدخل إلى أن بعض الحركات الإسلامية فقدت الإحساس بالمكان في العلاقات بينها، وقد أدى ذلك إلى خلل كبير في سلم الأولويات، وأورث العديد من الحركات الإسلامية ضعفا سياسيا وتنظيميا مزمنا. ومن أعراض هذا الداء حرص بعض الحركات الإسلامية على التقيد الحرفي بالأنماط والأشكال الحركية، الموروثة عن حركات سابقة في التجربة، وعدم الجرأة على مخالفتها حتى في بعض الجزئيات، والاستقلال عنها في ما يفرض الواقع المتعين الاستقلال فيه. وقد عانت

التجربة السودانية من ذلك لأول عهدها، وأورد الأستاذ مكي مثالا ذا دلالة: فقد حاول بعض من رواد حركة الإخوان في السودان نهاية الأربعينات أن يحصلوا من السلطة الاستعمارية الانكليزية على ترخيص قانوني لجمعيتهم، والسماح لها بإنشاء مقر لها، لكن «السكرتير الإداري (الإنكليزي) لم يسمح للحركة بإنشاء دار لها، إذا لم تعلن استقلالها عن الحركة الإسلامية بمصر، التي كانت تمر بمحنة ١٩٤٨م، حيث فقدت الشرعية. وهنا لم يجرؤ تنظيم السودان على إعلان استقلاله من ناحية تكتيكية على الأقل، كي يتيح لنفسه قدرا من حرية الحركة»(٥). لكن الحركة استوعبت هذا الدرس فيما بعد، كما سنرى في الفقرات القادمة إن شاء الله.

مراتب العموم والخصوص

إن اختلاف المجتمعات الإسلامية يحدد نوع الاستجابة المناسبة لتحديات الواقع، ويفرض على كل حركة إسلامية تعاملا مخصوصا مع خصوصيات مجتمعها، وابتكار الوسائل الملائمة لذلك، دون تقليد لتعاملات أخرى في واقع مغاير، أو نقل لوسيلة غير مناسبة دون تكييف أو تحوير، أو انشغال بشأن المسلمين العام عن واجباتها المتعينة «التي يتغذى بها الإيمان، ويتعين إزاءها التكليف»:

- «فقد يكون (المجتمع) مجاله الاقتصادي الغني الميسور موحيا للتيار الإسلامي أن يستغني أو يغفل عن الأطروحات الاقتصادية..

- أو يكون بأزماته مذكرا بالقضايا المعاشية، ومسائل التنمية والعدالة، حسبما يكون هو الألح بين القضايا القائمة.

- وقد يكون المجتمع بأوضاعه الثقافية مُثقَلا بقيادات دينية تقليدية وولاءات عرفية، تشكل للتيار المتجدد قضايا وأولويات حساسة..

- أو يكون مُستخَفًا لقيادات عصرية لادينية، يكون الحوار معها أو الجهاد ضدها هو الهم الأكبر.

ـ وقد يكون المجتمع في انتمائه للملة فاسدا في عقيدته أو عبادته أو خلُقه، من جراء نقص أصلي في بنائه الديني، أو طارئ أدخل عليه العلة والانحراف. وعندئذ يكون الخطاب الفكري العقدي والتربية الخلقية والإصلاح الاجتماعي حاجات ملحة..

ـ أو يكون المجتمع محافظا متدينا في خاصة حياته، لا يكاد ينقصه إلا النظام الإسلامي العام والشريعة الحاكمة..

ـ أو يكون المجتمع قائما بعاطفة دينية جياشة بالطاقات، لم يواكبها علم أو فكر يرسم لها قنوات المسير الحكيم، وأعوزها انتظام أو قياد يحفظها من التبدد شتاتا والشقاقِ شيعا.

ـ وقد تكون السلطة السياسية في بلد التيار قائمة بمشروعية منتسبة إلى الدين الإسلامي تجامل التيار الإسلامي صدقا أو سماحة من حيث هو دعوة وخلُق، ثم تتحامل عليه غيرة وفزعا من حيث هو مشروع للتغيير السياسي..

ـ أو تكون السلطة ليبرالية غافلة عن الدين أو مجانبة لمقتضاه، لكنها بحكم الواقع الدستوري والسياسي لا تملك إلا إباحة حرية القول والعمل للتيار، وقليلا ما يكون ذلك كذلك..»[٦].

إن المتتبع لواقع المجتمعات الإسلامية المعاصرة المهتم بأمور المسلمين ـ وهذا شأن أبناء الصحوة عموما ـ يستطيع إدراك هذه الخصوصيات، بل يستطيع أن يضع اسم هذا المجتمع أو ذاك في إحدى الخانات التسع المذكورة، ويضيف خانات وأمثلة أخرى.

والمغزى الذي من أجله يلح الدكتور الترابي على هذه الخصوصيات هو مغزى عملي، يوضحه بقوله :«في كل ما قدمنا من أحوال تاريخية أو وطنية أو اجتماعية أو سياسية ما يومئ إلى ابتلاء معيَّن يجابه التيار الإسلامي، تنشأ عنه حاجة معينة لما يجاوب التحدي. وتشكل تلك الحاجة أولوية تشغل التيار حتى يوفيها، ثم يتقدم لاستكمال كمالات الإسلام الشاملة، حسب أولوياتها اللازمة والميسورة»[٧].

لكن المؤسف أن بعض الحركات الإسلامية غفلت عن هذه الفروق المهمة على الصعيد العملي، فهي ـ كما لاحظ الدكتور محمد عمارة ـ «تنحو نحو «تجريد نظري»، يتصور ـ تبعا لوحدة دين الإسلام ـ عالَمَ الإسلام وواقعَ دياره نسقا واحدا منسقا، لا يعرف الفوارق في مستويات التطور، ولا الاختلاف في الأعراف والعادات والمذاهب والتصورات»[٨].

فلا عجب مع هذه الغفلة أن سقطت تلك الحركات في داء التقليد، ووهم المماثلة، والبعد عن الواقع، والقياس مع الفارق، فلم تستوعب تماما مراتب العموم والخصوص:

ـ فلا يعدم الملاحظ حركة إسلامية عاكفة على الوعظ والتربية الخلقية والتزكية الفردية، رغم أن مجتمعها بخير من حيث الالتزام الأخلاقي والسمت العام، قياسا بغيره من المجتمعات الإسلامية الحاضرة، وحتى قياسا بمجتمعات السلف. وكان الأحرى بها أن تتجه إلى إصلاح النظام العام، وبناء الولاء الاجتماعي على أسس إسلامية، لا على عصبيات قبلية جاهلية.

ـ أو حركة منصرفة إلى استنهاض الهمم واستثارة الحشود ـ وقد حصلت من ذلك على ما يكفي وزيادة ـ وكان الأصلح لها أن تنظم وتؤطر، وتحرص على صلابة النواة وتماسك الصف، تجنبا للتبدد والاندثار، واستعدادا لأوقات الضيق والحرج، وإعدادا ليوم الحسم.

ـ أو حركة صادفت انفراجا وحرية نسبية في بلدها، فظلت متخفية في كهوف السرية، فشلَّها الهاجس الأمني الذي استوردته من تجارب حركات أخرى. وكان الأَوْلى لها أن تستغل الحرية المتاحة في تكثيف الدعوة والصدع بالخطاب، أملا في اكتساب المجتمع الذي هو الرهان الأول والأخير.

ـ أو حركة غرها الانفراج الظاهر فغالت في التعبير عن قوتها الكمية، واندفعت إلى أسلوب «الصدام العشوائي الأهوج»[٩] ولم تحسب حسابا للقوى النوعية المتحكمة في المجتمع، والتي لا تغني مغالبتها بالكم

المهلهل شيئا مهما كثر. ولم تكن من قبلُ قد خططت لبناء قوة نوعية تدرأ بها خطر القمع والاضطهاد. فكانت النتيجة ثمنا فادحا من الدماء والأحقاد، تهدد مستقبل الدعوة، بل ووجود المجتمع من أصله.

- أو حركة عاكفة على إصلاح العقائد، ومجادلة الأموات في معتقداتهم، في مجتمع لا توجد فيه فرق بدعية ولا طوائف كلامية. وكان الأولى بها أن تحارب الاستعمار والتبعية السياسية المشينة، وتسعى إلى إصلاح النظام السياسي الفاسد الذي يتأسس على غبن الوراثة وعرف الجاهلية، ويفتح الأبواب مُشرَعة أمام أعداء الأمة، لينهبوا ثروتها ويمتهنوا كرامتها.

وقد أصاب الحركة الإسلامية في السودان بعض من عوارض داء التقليد واستيراد الأزمات في الأعوام ١٩٥٩ - ١٩٦٤، حين كان الإخوان المصريون في أوج محنتهم «والحقيقة أن الحركة فزعت إلى حذر بالغ دون أن تلاقي ابتلاء، وذلك من فرط اعتبارها بما حدث في مصر. فانفعلت انفعالا شديدا بالخوف، وكمنت كمونا حادا لأول عهد، حتى كادت تجمد نفسها»[١٠] بيد أن الحركة السودانية تمكنت من اكتشاف هذه المزالق وتداركها، بينما جمدت حركات أخرى على أخطائها المنهجية والعملية، فجمد العمل بذلك.

والسبب في كل هذه المساوئ هو أن الحركات الإسلامية لم تستوعب مراتب العموم والخصوص بينها، ولم تحدد كل منها أولوياتها العملية بناء على تصور نابع من واقعها المعيش، لا من الصورة الذهنية المستوردة. لكن الحركة الإسلامية السودانية استطاعت ذلك، بعد تجاوز طور النشوء والتقليد. ودون ادعاء عريض بشأن العالمية، أعلنت الحركة السودانية أن منهاجها «سوداني، من حيث أنه يتكيف في وسائله بخصوص تراث السودان وظروفه، وفي أهدافه بخصوص واقع السودان وحاجاته، فيما يراعي خبرات العصر وأحوال العالم كافة»[١١]. وسنرى فيما بعد كيف كان انحراف الحركة/الدولة السودانية عن هذا النهج - مطلع التسعينات -

خطأ جسيما لا تزال تعاني من مضاعفاته حتى اليوم.

تأصيل الخصوصية

لقد تناولت الشورى الداخلية في الحركة قضية العلاقات بالحركات الإسلامية الأخرى، وظهر تياران فكريان، لكل منهما منطلق مختلف ورؤية خاصة لهذه القضية: تيار المحلية وتيار العالمية «وقامت مناظرة واعية بين دعاة المحلية من أجل فاعلية تمكّن الدين، ودعاة العالمية من أجل وحدة الدين، وبين شبهة العصبية والتفريق للأمة بالمحلية المنغلقة، وشبهة التسطيح للدين والتهميش لأهله بالعالمية المهيمنة»[١٢]. وقد حاولت الحركة المزاوجة بين الرؤيتين، وذهبت «مذهب التوازن بين المحلية والعالمية، أو الخصوصية والعموم»[١٣] إدراكا منها أن «الحكمة كلها في التوفيق المرحلي بين التمكن الواقعي والوحدة المثالية»[١٤]. لكن التوفيق بينهما ليس بالأمر السهل، وكثيرا ما تقضي اعتبارات عملية بالترجيح. ولأن الحركة السودانية ذات منطق عملي، فقد رجحت كفة الخصوصية والمحلية عند التعارض «لضمان الفاعلية في نشاطها»[١٥]، وأبتْ العالميةَ الفضفاضة التي تخفي تحتها ضعفا. وعللت الحركة ترجيحها للخصوصية بأصل شرعي وباعتبار مصلحي:

ـ أما عن الأصل الشرعي فقد «كانت الحركة تؤصل موقفها بما سبق من سنة تدرج الرسالات من القومية إلى العالمية، ومن مرحلية تطور رسالة محمد صلى الله عليه وسلم الذي بعث للناس كافة، ولكنه لم يؤمر بالسياحة في البسيطة قاطبة، لينشر الدعوة فيها رقيقة (كما تفعل "جماعة التبليغ» الآن) وإنما أُوصِيَ في بسط الدعوة بخطاب الإطار المحلي الأقرب فالأقرب، دون تجوز ولا تحيز: عشيرته، فأهل مكة، فالعرب، فمن حولهم. وأُوصِيَ في تطبيق نظام الدين ببناء المركز الأمكن في المدينة، تقتصر ولايته على المؤمنين المهاجرين إليه دون غيرهم، وتُؤَسَّس فيه قاعدة للدين متينة منيعة، ثم تمتد لتتوطد في جزيرة العرب

قاطبة، ثم تنداح بالدعوة المرسلة سباقة إلى سائر تخوم الأرض، تتلوها الفتوح والدولة المتمكنة، وتتتابع تحت لوائها الأقاليم والأقوام»[١٦].

ـ وأما الاعتبار المصلحي فهو أن «تصويب الخطاب الديني أولا إلى واقع محلي معين أبلغ في الدعوة، وتكوين الجماعة الدينية أولا في محيط محدود أحكم في التنظيم، والبدء بأساس من الدعوة المؤثرة والجماعة القوية شرط ضرورة للبناء الإسلامي الممتد. وقد يكون ذلك الترتيب أيضا هو المستطاع حسب إمكانات واقع الدعاة، أو حد المأمون في وجه ابتلاءات التعويق والكيد في الطبيعة وفي المجتمع. فتباين الخطاب الديني، ولامركزية الصف المسلم، من ضمانات نشوء حركة إسلامية فاعلة آمنة في كل موقع محلي متميز»[١٧]. وإذا كان الخالق الحكيم قد أرسل كل رسول بلسان قومه ليتفاعل معهم، وليفقهوا عنه، فإنه «يتعسر على الدعاة أن يبلِّغوا إلا بلسان قومهم، أو يطرحوا من القضايا إلا ما يعني واقعهم، أو يؤثِّروا إلا بالالتحام الوثيق بمجتمعهم، أو يجدوا مأمنا عبر الأقطار»[١٨].

تلكم هي الخلفية الفكرية التي انطلقت منها الحركة الإسلامية في السودان في قضية العلاقة بالحركات الإسلامية الأخرى. وفيما يلي نذكر تطبيقات عملية لهذا المنطلق الفكري، مركزين على علاقة الحركة السودانية بالحركة الأم المصرية، وبالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين.

العلاقة بالحركة الأم

لقد بارك الله تعالى جهود الإمام الشهيد حسن البنا وأصحابه المؤسسين لحركة الإخوان المسلمين في مصر، فنشأت جل الحركات الإسلامية في العالم امتدادا فكريا أو تنظيميا لتلك الحركة. ولم تكن الحركة الإسلامية في السودان استثناء من تلك القاعدة، بل كانت أوْلى الحركات بذلك، نظرا للتلاحم والتداخل التاريخي بين شعبي وادي النيل. لكن اختلاف الرؤية حول العلاقات المناسبة بين الحركتين ظل معضلة

دائمة. وكان على الحركة السودانية أن تواجه هذا الموضوع على جبهتين: الجبهة الداخلية التي لم تستطع التوصل بسهولة إلى إجماع داخلي حول الأمر، والجبهة الخارجية: أي الحركة المصرية نفسها، ومن نحا نحوها من الحركات الإسلامية، ثم التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، الذي ظل امتدادا للحركة الإسلامية المصرية إلى حد بعيد.

يروي الأستاذ مكي جوانب من الخلاف الداخلي بين الإسلاميين السودانيين حول علاقتهم بالحركة الأم المصرية، فيقول:«في عام ١٩٥٢ جاء وفد من «الإخوان المسلمين» المصريين بقيادة عبد البديع صقر للسودان، واتصل هذا الوفد برواد «حركة التحرير» عارضا عليهم الالتحام العضوي بحركة الإخوان المسلمين (في مصر) ضاربا المثل بتنظيمي سوريا والعراق. ولكن اعترض يوسف حسن سعيد مشيرا إلى خصوصية الحركة (الإسلامية) السودانية، وخصوصية الحركة السياسية السودانية، وأن «حزب الأشقاء» السوداني - الداعي للوحدة مع مصر - لم يصبح جزءا من حزب الوفد، وأن أي محاولة لربط «حركة التحرير» ربطا عضويا بمصر ستؤدي إلى ابتعاد أبناء «الأنصار» عن الحركة وتمردهم عليها. وقد أدى هذا الاتصال إلى اجتماع عرف بـ«اجتماع السبع ساعات»، عقد في منزل الصادق عبد الله عبد الماجد، وكان الصادق دينمو هذا الاجتماع، حيث تناول كافة إشكالات العمل الإسلامي... ويبدو أن رأي الاجتماع استقر على استمرار الوضع كما هو (أي عدم الدمج العضوي بين الحركتين)»[١٩].

لكن ذلك لم يحسم النزاع الداخلي في أوساط الحركة السودانية حول علاقتها بالحركة المصرية الأم، بل ظل الموضوع مثار جدل وتجاذب. وكان المؤتمر العام للحركة السودانية يوم ١٢/٨/١٩٥٤ - الذي اشتهر باسم «مؤتمر العيد» - نقطة تحول لصالح دعاة الاستقلال التنظيمي عن الحركة الأم، رغم تأكيده على الارتباط الفكري بها. وقد أثار المؤتمر حفيظة كل من دعاة الاستقلال المطلق، ودعاة الاندماج العضوي، كما يشرحه مكي بقوله: «يلاحظ هنا رغما من أن الحركة قد انتهت (في

مؤتمر العيد) إلى صيغة «الإخوان المسلمين»، إلا أنها أنهت الارتباط العضوي بمصر، ذلك الارتباط الذي مثلته مدرسة علي طالب الله الجماهيرية، كما أنها رفضت صيغة رواد «حركة التحرير»، أي مطلق استقلالية الحركة، مما قد يؤدي إلى انعزاليتها وصيرورتها إلى تجمع محلي محدود الحركة والفكر. وهنا جاء رد الفعل الأول بانفضاض طائفة كبيرة من المؤتمرين بقيادة بابكر كرار... إذ رفضوا قرارات المؤتمر، وخصوصا المتعلقة بالتسمية (الإخوان المسلمون) وتسموا بـ«الجماعة الإسلامية»، وأصدروا لهم فيما بعد دستورا وبرنامجا متكاملا. أما رد الفعل الثاني فقد كان من علي طالب الله، بيانا هاجم فيه المؤتمرين بشقيْهم، ووصفهم بأنهم (لا إخوان ولا مسلمون) وأصدر نشرة بفصلهم، وسمى المؤتمر «مؤتمر المتآمرين»، وقام بإبلاغ مركز الإخوان العام في سوريا في ذلك الوقت بقراراته. إذ بلغ الصراع في ذلك الوقت بين إخوان مصر والضباط الأحرار مبلغا خطيرا، أدى إلى نقل المركز العام للإخوان المسلمين إلى دمشق»[٢٠]. وبما أن صيغة الارتباط الفكري والاستقلال التنظيمي صيغة وسط، تحقق حلا عمليا يراعي الخصوصية المحلية، ويعترف بقيمة الاشتراك في المبادئ، فقد نجحت في النهاية، ولم يخرج عليها بعد ذلك إلا نفر قليل ظلوا على الهامش دائما، كما يؤكده مكي بقوله: «وربما كان بروز هذا التيار، كتيار وسط بين غلواء بابكر كرار في المحلية، وإفراط علي طالب الله في الأممية، هو الذي يسر له فرص الاستمرارية إلى يومنا هذا»[٢١]. ومهما يكن من أمر، فإن الحركة توصلت داخليا إلى حل وسط هو «اتجاه الوسطية الذي يصل الحركة (السودانية) بحركة الإخوان المصرية فكرا، ويستقل (بها) عنها حركة»[٢٢]. وكان ذلك رجوعا إلى التوجه الذي اعتمده رواد «حركة التحرير الإسلامي» السودانية عند بدء التأسيس، حيث «تمثلت الصلة العالمية (لحركة التحرير) تجاه الحركة في مصر في العلاقة الفكرية والاعتبارية، بأقوى مما تمثلت في صلة عضوية مباشرة»[٢٣].

لكن الموضوع في شقه الخارجي اتجه وجهة أخرى، حيث لم تفلح

الحركتان في التوصل إلى صيغة وسط بشأنه. بل ظل آختلاف الرؤية حوله سائدا في الغالب. ويمكن إرجاع الخلاف التصوري بين الحركتين حول شكل العلاقة المناسبة إلى عدة أسباب منها:

أولا :تأثير الحساسية التي نشأت في نفوس الطرفين جراء علاقات تاريخية معقدة. لقد كانت مصر دائما تعتبر السودان امتدادا بشريا وتاريخيا لها، كما ظل السودان دائما يدرك أن مصر هي عمقه الثقافي والاستراتيجي. إلا أن السودانيين أحسوا - منذ سقوط الدولة المهدية على أيدي الاستعمار الإنكليزي المتمركز في مصر - أن مصر تحولت إلى مظلة لنفوذ القوى الاستعمارية، ولم تعد سياستها تجاه السودان تعبر عن علاقات طبيعية بين شعبين شقيقين .من هنا حديث السودانيين عن ضرورة التحرر من «المصفاة المصرية» في مجال الفكر[٢٤] و«المظلة المصرية» في مجال السياسة[٢٥]. وحينما يعتبر الإسلاميون السودانيون أن «العلاقات السودانية المصرية الحديثة.. يمكن وصفها بأنها علاقة حاكم بمحكوم، لا علاقة تفاعل»[٢٦] فإن النتيجة المنطقية لذلك ستكون إصرارهم على التعامل مع الحركة المصرية الأم «من منطلق الندية لا الامتدادية»[٢٧]. لقد كان لتلك الخلفية التاريخية أثر في سوء العلاقة بين الحركتين، وهو أمر أقر به الدكتور الترابي حينما وصف العلاقة بأنها كانت «مشوبة برواسب قومية بين المركزية المصرية العرَبية، والمحلية السودانية. ولا أضيف الافريقية»[٢٨]. ولا يعدم القارئ لمؤرخي السودان الحديث - بمن فيهم الإسلاميين - أن يلاحظ تقابُلَ هذه النزعة الإفريقية السودانية التي تحس بنوع من التهميش، مع المركزية العربية المصرية الميالة إلى الإلحاق. وقد يعبر بعض الكتاب الإسلاميين السودانيين عن ذلك تعبيرا مغاليا، ومن ذلك قول الأستاذ مكي: «كانت علاقة السودان بالتراث المصري (= الإسلامي؟) تتم من خلال المصفاة المصرية. وهنا ينبغي الإشارة إلى ضغط التراث الثقافي المصري: إذ فوت على الذات السودانية فرص التبلور حسب الاحتياجات المحلية، فأصبحت الثقافة الدينية السودانية انعكاسا للتراث الإسلامي المصري باستثناء الطارئ

المهدي»[٢٩]. ومنه دعوته إلى «إقرار أدب إسلامي يعبر عن احتياجات أهل السودان، بدلا من الاتكاء على المصفاة المصرية»[٣٠] رغم أن الوحدة الثقافية والأدبية لا ضير فيها، بل هي الرباط الوحيد الذي حافظ للشعوب المسلمة على إحساس عاطفي مشترك، بعد كل أنواع التمزق التاريخي والتمزيق الاستعماري. وقد أقر الأستاذ مكي نفسه بذلك في الحالة المصرية ـ السودانية بالذات، حينما قال: «لا يمكن إهمال الدور المصري في السودان، إذ مصر واحدة من مفاتيح المسألة السودانية»[٣١] ثم أوضح الأساس الثقافي لذلك الدور، فقال: «أي حركة سياسية (سودانية) جادة لا يمكن أن تلغي الدور المصري في السودان، بل وليس من المصلحة تعطيل ذلك الدور بالنسبة لحركة إسلامية، إذ مصر تمثل الالتزام الواعي بمتطلبات (تعريب) حركة الثقافة والفكر (في السودان) الذي سيؤدي لا محالة إلى اقتراب الذات السودانية من الإسلام، باعتبار عدم إمكان الفصل بين الإسلام والعروبة في السودان، إذ أن ٦١٪ من سكان السودان من أصل غير عربي. وإن توفرت ظروف إسلام في الجنوب، فستسير في اتجاه الإسلام بوسائل العروبة، إذ العربية مفتاح الإسلامية»[٣٢]. وربما كان السودانيون الذين يدخلون دخولا أوليا فيمن يدعوهم الترابي «عرب الأطراف»[٣٣] يحسون بنوع من عدم الاعتبار الكافي لجهدهم ومكانتهم، أمام إخوانهم المصريين الذين ينزعون دائما إلى اعتبار أنفسهم قادة العرب باستحقاق. وكان الأولى بالطرفين تغليب الأخوة الإسلامية على النزعات القومية والوطنية المستحدَثة.

ثانيا : أخطاء عملية ارتكبتها الحركة الأم تجاه الحركة السودانية دون اعتبار للخلفية التاريخية والنفسية التي أشرنا إليها. وقد بدأت تلك الأخطاء برسالة بعث بها الإمام الشهيد حسن البنا إلى علي طالب الله وهو في السجن «يزف إليه تعيينه مراقبا عاما للإخوان المسلمين بالسودان، وعضوا بالهيئة التأسيسية العامة للإخوان بالقاهرة. وبذلك ولأول مرة أخذ أمير جماعة الإخوان (في السودان) يستمد شرعيته من مصر لا من السودان»[٣٤]. لكن سرعان ما تبين أن استمداد الشرعية من

القاهرة لا تدعمه حقائق المزاج الوطني السوداني، ولا توجهات القاعدة الحركية السودانية. وليس بخاف أن الإمام الشهيد لم يقدم على ذلك إلا اقتناعا بوحدة العمل الإسلامي ووحدة الشعبين في وقت لم يعلن فيه السودان استقلاله الرسمي عن مصر، ودعما لأخ مسلم دخل السجن دفاعا عن حرمة الإسلام وحقوق المسلمين أمام غطرسة الاستعمار الإنكليزي. لكن ذلك لم يكن ليغير من حقائق الواقع النفسي والاجتماعي والتاريخي شيئا، ولم يكن ليبرر فرض قيادة على قوم لم تتم استشارتهم في شأنها.

ثالثا :تحرر الحركة الإسلامية في السودان فكريا وتنظيميا من بعض الأشكال الموروثة عن الحركة الأم. فقد اقتضى التطور السريع للحركة السودانية، وتجاوزها مرحلة التأسيس التي لا تختلف فيها حركات الإصلاح عادة ـ لأنها مرحلة تأصيل الأصول العامة ـ أن تظهر لديها اختلافات في الخطط والأساليب مخالفة لمعهود الحركة الأم، والحركات الأخرى السائرة على نهجها «وزاد مدى حرية الاجتهاد المحلي الخاص بالحركة مع زيادة فاعليتها وتفاعلها في ظرف الابتلاء السوداني المعيَّن. واتسع مدى تباينها مع الحركة في مصر وغيرها، إذ تضاعفت السمات الخاصة المكانية، وتعاظم الكسب الديني المتميز»[٣٥]. كما اقتضى الواقع السياسي المعقد ـ محليا وإقليميا ـ من الحركة السودانية أن تتبنى أسماء وأشكالا لا تنسجم مع ما تواضعت عليه حركة الإخوان المصرية وفروعها في دول عربية أخرى، ومن ذلك التخلي عن اسم «الإخوان» ذاته، وكانت لديها مسوغاتها الشرعية والعملية لذلك، كما يشرحه حسن مكي بقوله: «إن واحدا من أسباب إخفاء اسم «الإخوان» جزئيا هو عدم الرغبة في التورط منذ الوهلة الأولى في صراع خارجي، يستنزف جهد الحركة ويصرفها عن الاستجابة لمقتضيات الوقع الداخلي»[٣٦]. لكن بعض القادة الإسلاميين المصريين لم يعجبهم الأمر، وبالغوا في استنكاره، ولم يتفهموا دوافعه ومسوغاته. وكان من نتائج ذلك أن ظهر الإخوان المصريون وكأنهم يغذون ـ عن حسن نية ـ انشقاقا داخليا في الحركة

السودانية حينما «تميز تيار ـ وليس تنظيما مفاصلا ـ مبديا تمسكه بالسلفية التنظيمية كما عبرت عن نفسها في أفكار وممارسات الإخوان بمصر»[٣٧]. ثم تحول ذلك التيار إلى تنظيم هامشي مستقل، ظل شاهدا حيا على سوء العلاقة بين الشقيقتين.

نشأة التنظيم الدولي

قبل الحديث عن علاقة الحركة الإسلامية في السودان بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين، لا بد من إلقاء نظرة على نشأة هذا التنظيم وهويته وهيكلته، بيانا للإطار النظري والتاريخي الذي أنتج مواقف الحركة السودانية في هذا المضمار.

لقد أشرنا خلال تحليل البنية التنظيمية للإخوان المسلمين بمصر ـ في الفصل الثالث ـ إلى أن الحركة أنشأت شُعبا خارجية لها، من منطلق الامتداد الإداري للمركز العام في مصر. ونضيف هنا أن قادة الحركة المصرية الذين خرجوا من سجون عبد الناصر مطلع السبعينات بعد طول معاناة، وجدوا أمامهم عالما مختلفا عما كان عليه الحال حينما دخلوا السجن في الخمسينات.

وكان من مظاهر هذه التغيرات التي تؤثر تأثيرا مباشرا على الحركة الإسلامية في مصر أمران جوهريان:

ـ انهيار الشرعية الداخلية في الحركة، بعد أن غاب قادَتها عنها مدة مديدة. رغم أن تلك الشرعية كانت تعاني من مساوئ هيكلية أساسية، تحدثنا عنها من قبل.

ـ وتطور بعض الحركات الإسلامية التي تعافت من بلاء المحنة تطورا كبيرا. ولم يسر هذا التطور دائما ضمن طرائق ومسارب العمل التنظيمي، كما اعتادها الإخوان الأوائل في مصر.

ولم تسع قيادة الإخوان في مصر إلى علاج هاتين المعضلتين بالطرائق الصحية المتمثلة في إعادة بناء الشرعية داخليا، والأخذ في الاعتبار ما

طرأ على الساحة الإسلامية العالمية من تطورات فترة غيابها. بل كان العكس تماما هو ما حدث، وقد تجلي ذلك في أمرين:

أولهما: أن قادة الإخوان في مصر سعوا إلى بناء شرعية قيادية في الخارج، تسد الباب أمام أي اعتراض في الداخل. ومن ذا الذي يستطيع الاعتراض على أهلية أو شرعية من يقودون العمل الإسلامي عبر العالم، وتدين لهم كل الحركات الإسلامية في أرجاء الأرض؟؟!!! كان ذلك هو المنطق الذي تبنته ـ ضمنا ـ قيادة الإخوان الخارجة من السجن، والتي كان يسيطر عليها أعضاء النظام الخاص منذ الخمسينات. وقد أدرك ذلك الدكتور النفيسي، فبين أن قيادة الجماعة في مصر لجأت إلى «الاتجاه للخارج لاستعادة الشرعية في الداخل»[٣٨] ثم أوضح الدافع إلى ذلك، فقال: «شعر عناصر (النظام الخاص) أن ثمة تساؤلات جوهرية مثارة في أوساط الإخوان في مصر، حول شرعيتهم وأهليتهم في استلام قيادة الجماعة، ولذا نشطوا في تأسيس «شرعيتهم» في الخارج، كيما يستمدوها في الداخل، أي في داخل مصر»[٣٩].

وثانيهما: أنها خرجت على الناس برؤية للعلاقة بالحركات الإسلامية بعيدة كل البعد عن التوازن والقسط، مغرقة في المركزية والاختلال القيادي، بشكل لم يسبق له مثيل. ولم تُقم تلك الرؤية أي وزن للتغيرات العميقة التي طرأت على تلك «الشعب» و«الفروع» التي بلغت الأشد وأصبحت «حركات إسلامية». ولم تأخذ في الاعتبار واقع حركات أخرى، لم تكن امتدادا تنظيميا لحركة الإخوان المصرية في أي فترة من تاريخها، ولا ربطها بها أكثر من رباط الفكر، والموالاة العامة بين المؤمنين. لقد كانت الحركات الإخوانية تملك في السابق هامشا من الحرية في علاقتها بالمركز المصري، لكن الصيغة الجديدة التي خرج بها الإخوان في السبعينات أهدرت هذا الحق البسيط، وفرضت علاقة تبعية مقننة مسبقا، كما سنرى في تحليل بنية التنظيم الدولي.

بنية التنظيم الدولي

يوضح المخطط التالي بنية التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، كما يمكن استنباطها من اللائحة المنظمة له، المعروفة باسم «النظام العام للإخوان المسلمين»، والصادرة يوم ١٩٨٢/٧/٢٩ :

المرشد العام

مكتب الإرشاد العام مجلس الشورى العام المحكمة العليا

مجالس الشورى في الأقطار المختلفة

المكاتب التنفيذية في الأقطار المختلفة

تتألف بنية التنظيم الدولي ـ كما يدل المخطط ـ من أربع هيئات:

ـ **المرشد العام:** ينص نظام التنظيم الدولي أن «المرشد العام للإخوان المسلمين هو المسؤول الأول للجماعة، ويرأس مكتب الإرشاد العام، ومجلس الشورى العام»[٤٠].

ـ **مكتب الإرشاد العام:** «هو القيادة التنفيذية العليا للإخوان المسلمين، والمشرف على سير الدعوة، والموجه لسياستها وإدارتها. يتألف مكتب الإرشاد من ثلاثة عشر عضوا عدا المرشد العام...»[٤١].

ـ **مجلس الشورى العام:** و«هو السلطة التشريعية لجماعة الإخوان المسلمين وقراراته ملزمة، ومدة ولايته أربع سنوات هجرية... يتألف مجلس الشورى من ثلاثين عضوا على الأقل، يمثلون التنظيمات الإخوانية المعتمدة في مختلف الأقطار، ويتم اختيارهم من قبل مجالس الشورى في

الأقطار أو من يقوم مقامهم»[٤٢].

- «**المحكمة العليا**: التي تنظر في القضايا التي تحول إليها من قبل المرشد العام، أو مكتب الإرشاد العام، أو مجلس الشورى»[٤٣].

الاستبداد الدولي

لقد كان من حق الشُّعب والفروع الإخوانية في الأقطار الأخرى ـ أيام الإمام الشهيد حسن البنا ـ أن تقرر شكل العلاقة التي تربطها بالمركز، من خلال النص في النظام الأساسي آنذاك على أن «تحدَّد الصلة بينه وبينها بلوائح وقرارات في مؤتمرات جامعة تضم ممثليه وممثلي هذه الشعب»[٤٤]. ويدل ذلك على حب الإمام الشهيد للشورى وحرصه عليها، رغم كل المساوئ الموجودة في قوانين الجماعة خلال فترة قيادته لها، فقد كانت قيادة البنا أحسن دائما من قوانينه ـ كما رأينا من قبل ـ على عكس القادة الذين خلفوه، ولذلك فإن الشكل الجديد الذي عبر عنه «النظام العام للإخوان المسلمين» فرض الالتزام بالنمطية السياسية والفكرية والتنظيمية السائدة في التجربة المصرية التزاما حرفيا، وجعل يد التنظيم المصري ـ الذي أصبح يدعى «تنظيما دوليا» ـ هي العليا في شؤونها المحلية ومواقفها السياسية. ولم تعد الحركات الإسلامية في غير المركز ـ مصر ـ تتمتع بأي هامش من حرية العمل، أو مناورة التحرك. فقد نص «النظام العام» على أن الحركات الإسلامية المنضوية تحت لواء التنظيم الدولي ملزمة بالآتي:

- «الالتزام بالمبادئ الأساسية الواردة في هذه اللائحة عند صياغة اللائحة الخاصة للقطر. وتشمل هذه المبادئ: العضوية وشروطها ومراتبها، ضرورة وجود مجلس للشورى إلى جانب المكتب التنفيذي، الالتزام بالشورى ونتيجتها في جميع أجهزة الجماعة..الخ.

- الالتزام بفهم الجماعة للإسلام، المستمد من الكتاب والسنة والمبيَّن في الأصول العشرين. والالتزام بالنهج التربوي الذي يقره مجلس الشورى

العام.

- الالتزام بسياسات الجماعة ومواقفها تجاه القضايا العامة، كما يحددها مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام.

- الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام، قبل الإقدام على اتخاذ أي قرار سياسي هام»[٤٥]. ولم ينس «النظام العام» أن ينص على أن اللائحة الداخلية المنظمة لشأن الحركات الإسلامية محليا «يجب اعتمادها من مكتب الإرشاد العام قبل تنفيذها»[٤٦]. وكل من هذه النقاط تدل على وجود خلل فكري وسياسي وتنظيمي:

- فالالتزام بمضامين «النظام العام» محليا قيدٌ على الحركات الإسلامية، وتجاهل لواقعها الداخلي. إضافة إلى أن تسمية تلك الأمور الإجرائية المستحدثة - المتعلقة بالعضوية ووجود مكتب تنفيذي ومجلس شورى - «مبادئ أساسية» يدل على وجود لبس كبير في التمييز بين المبدأ والمنهج، بين الفكرة ووسائل تطبيقها. فهل هذه هي الوسائل الوحيدة المتصورة شرعا وعقلا في تربية الأفراد وبناء الجماعات ونصرة الإسلام؟؟!!

والحديث عن «الالتزام بالشورى ونتيجتها في مختلف أجهزة الجماعة» كان من الأحسن تفاديه هنا، لأنه وعْظ بما لم تلتزم به القيادة المصرية - الدولية في شأنها الداخلي. فهي من أبعد الحركات الإسلامية عن بناء الشرعية القيادية المستمدة من شورى الناس وحرية اختيارهم، وكان هذا من مظاهر الاعتراض التي أبداها بعض أهل الرأي من الإسلاميين على التنظيم الدولي، حيث «تحفظٌ آخر أثير وما زال يثار، أن قيادة الجماعة آنذاك وامتدادها حتى اليوم، لم تنبثق من اجتماع قانوني، عقدته الهيئة التأسيسية للإخوان في مصر والتي لم تجتمع منذ ١٩٥٤»[٤٧] رغم كل المساوئ المترتبة على احتكار تلك الهيئة للشرعية القيادية في الحركة.

- والالتزام بـ«فهم الجماعة للإسلام المستمد من الكتاب والسنة..» مجرد مذهبية جديدة، وحجر على العقل المسلم، وسد لأبواب الاجتهاد

والتجديد. وإلا فلمَ يكون من حق المسلم أن لا يلتزم بفهوم أئمة أعلام في الفقه والتربية، قلدتهم الأمة في دينها قرونا مديدة، ثم يكون عليه الالتزام بفهم حركة أو جماعة معينة؟! لست أشك في أن فهم الجماعة للإسلام مستمد من الكتاب والسنة، لكن أليس فهم أولئك الأئمة للإسلام مستمدا منهما أيضا؟؟!!

- أما الالتزام «بسياسات الجماعة ومواقفها العامة» فهو تقييد لهامش المناورة السياسية الذي هو أثمن ما تملكه الحركات الإسلامية في بلدانها. وهبْ أن حركة إسلامية اصطدمت بحاكم غاشم في بلدها، وأن ذلك الحاكم يؤوي إسلاميين من حركة أخرى في ذات الوقت مجانبة للحاكم الآخر.. فهل يكون من الحكمة التزام نمطية واحدة في المواقف السياسية والعلاقات السياسية هنا؟؟

- وأما اشتراط اعتماد اللوائح الداخلية في كل قطر من قبل مكتب الإرشاد العام في التنظيم الدولي، فهو تحكم لا ضرورة له، ووصاية لا معنى لها. كما أنه يتجاهل حقيقة بسيطة، وهي أن الحركات الإسلامية لا تعمل في بلدان تحترم كرامة الفرد وحرية الناس، وإلا لما احتجنا إلى حركات سرية يجرمها القانون الظالم. فهل ستبقى اللوائح الداخلية - وهي جزء من أسرار الحركات الإسلامية - سرا بعد تداولها عبر الأقطار، وانتشارها في أيدي الكبار؟!

- وأخيرا فإن «الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام قبل اتخاذ أي قرار سياسي هام» غفلة عن حقيقة بينة، وهي أن المكتب الموقر لا يملك في الغالب المعطيات الكافية التي تمكِّنه من الحكم على واقع محلي بعيد عنه، فتدخُّله في ذلك لن ينتج سوى سوء التقدير، وضعف التحليل، واتخاذ قرارات غير ناضجة، والوقوع في مآس يمكن تفاديها.

«حماه» المثال النازف

لقد أورد الدكتور عبد الله النفيسي في دراسته التقييمية لأداء التنظيم الدولي خلال الثمانينات مثالا معبرا في هذا الشأن، وهو المأساة التي وقع فيها الإخوان المسلمون في سوريا، والتي بلغت قمتها بتدمير مدينة «حماه» على رؤوس ساكنيها، ومقتل عشرات الآلاف من النساء والأطفال والشباب الأبرياء من الإخوان وغيرهم.. وتوصل النفيسي إلى أن التنظيم الدولي بتدخله في الأمور الداخلية للحركة الإسلامية السورية، وسوء استيعاب قادته لمعطيات الواقع المحلي في سوريا، لم يكن بعيدا من المسؤولية عن تلك المأساة. يقول الدكتور النفيسيي: «المشكلة الذهنية والنفسية لدى أعضاء «مكتب الإرشاد العام» الحالي (= منتصف الثمانينات) هي أنهم يصنعون عالما من الأوهام، ثم يتصورون أنه الحقيقة، ويتعاملون معه على أنه كذلك: أي حقيقة فعلية وواقعة. لقد تورطوا في أكثر من مأساة نتيجة ذلك: كانت تأتيهم الأخبار غير الدقيقة والتقارير التي أعدها الهواة والشعراء والخطباء حول الوضع السياسي والعسكري في حماه (سوريا ٨٠ ـ ١٩٨٢) فتورطوا في تحريض الناس على المواجهة العسكرية مع الحكومة السورية آنذاك. وعندما سالت الدماء، وطحنت الرؤوس تحت الأنقاض، ودمرت المدينة من أثر القصف، وزهقت الأرواح (٣٠ ألف روح) نفض مكتب الإرشاد يده من الأمر، وأخذ يبرر ويتلعثم، ويُسقط كل إخفاقاته على الجهات الأخرى. إن جريمة حماه هي في الأساس جريمة قرار غير مسؤول وغير مدروس، في مواجهة لم تستكمل بعد شروطها الموضوعية، هذا إذا سلمنا بضرورة المواجهة أو بشرعيتها. وكان ينبغي أن تشكّل جماعة الإخوان محكمة لمحاكمة أعضاء قيادتها، ابتداء من المرشد العام، مرورا بأعضاء مكتب الإرشاد العام، ووصولا لأعضاء مجلس الشورى، لتحديد المسؤولية، وفرض العقوبات التنظيمية عليهم، ومحاسبتهم على سوء تقديرهم للموقف، وعلى تجاهلهم لأصوات العقل والتريث والمدارسة التي انطلقت من قواعد الإخوان، قبل حلول مأساة حماه .لقد تم فصل أعضاء في جماعة

الإخوان، قضوا حياتهم في صفوفها و(جرائمهم) لا تتعدى مقالة هنا أو رأيا هناك مناقضا لرأي القيادة، وهاهي القيادة تتورط في جريمة حماه، يذهب ضحيتها ألوف الناس، دون أن يُمَس فرد منها بسوء، أو بما ينكد مزاجه: أين المؤسسات العدلية في الجماعة؟ ثم كيف ـ إذن ـ تجيز قيادة الجماعة لنفسها المطالبة بمحاسبة المسؤولين عن هزيمة حزيران ١٩٦٧ (القتلى ١٢ ألف جندي) ولا تقبل محاسبتها على جريمة وهزيمة حماه١٩٨٢ (القتلى ٣٠ ألف نسمة من الأطفال والنساء والشيوخ والشباب)؟... لقد كان سوء تقدير الموقف داء بارزا في ممارسات «مكتب الإرشاد العام» خاصة في مجال العلاقات السياسية، وتفسير الأحداث الكبيرة والخطيرة»[٤٨].

ومهما يكن حجم المسؤولية التي يتحملها التنظيم الدولي في المأساة السورية، فليس بمستغرب أن تقع المآسي حينما تتحكم قيادة فوقية في قرارات استراتيجية لم تستوعب حيثياتها. وليس يهمنا هنا تحميل أية جهة مسؤولية ما حدث، بقدر ما يهمنا بيان جوانب القصور البنيوية والسياسية والتنظيمية التي تؤدي إلى مثل تلك المآسي.

ملاحظات على بنية التنظيم الدولي

في ضوء المخطط أعلاه، ومن خلال التأمل في «النظام العام للإخوان المسلمين» الذي يحكم عمل التنظيم الدولي، يمكن التوصل إلى أن هذا التنظيم تجسدت فيه كل المساوئ الهيكلية الموجودة في تنظيم الإخوان بمصر ـ وقد شرحناها في الفصل الثالث ـ بعد أن نُقلت إلى مستوى عالمي. وفُرضت على حركات أخرى، فزاد ذلك من مضاعفاتها السلبية. ومن أمثلة ذلك:

ـ المركزية الشديدة: وقد تحدثنا في أكثر من موضع من هذا الكتاب عن مساوئ الإغراق في المركزية داخل التنظيم الواحد، فكيف بتنظيمات مختلفة، تتعاطى مع وقائع متباينة. ومن مظاهر هذا الإغراق في

المركزية تدخل التنظيم الدولي في جزئيات بسيطة، هي من صميم العمل المحلي: مثل شروط العضوية في التنظيمات المحلية (ستةَ شهور اختبار، ثم ثلاث سنوات أخا منتظما، ثم أخا عاملا بعد ذلك)[٤٩] وكأن هذا أصل من أصول الإيمان، لا بد من إلزام الإسلاميين به عبر العالم. ومنها فرضه ألفاظا معينة للبيعة على الأعضاء المنتسبين إلى الحركات المحلية، وكأنها نص من الوحي المنزل، يتعبد الناس بلفظه. وقد تجلى طغيان المركزية أكثر ما تجلى في النص على أنه «إذا كان عضو المكتب (= مكتب الإرشاد العام في التنظيم الدولي) مراقبا عاما في قطره، فعلى القطر أن يختار مراقبا بدله»[٥٠]. وطبقا لهذا المنطق، فإن قائد أي حركة إسلامية ـ مهما كانت كفاءته وبراعته وبلاؤه في بلده ـ بمجرد اختياره أو تعيينه عضوا في مكتب الإرشاد العام، يصبح ملزَما بالاستقالة، والتخلي عن رسالته، ليكون سفيرا لتلك الحركة ـ محدود الصلاحيات ـ لدى حركة الإخوان في مصر!! فأي اختلال في سلم الأولويات أكبر من هذا؟؟!!! ومن مظاهر المركزية الطاغية صلاحيات المرشد العام التي فاقت كل حدود، حيث «للمرشد صلاحيات هائلة، ولمدة قد تطول إلى نصف قرن، لأنه منصب مدى الحياة، ولم تحدد له فترة زمنية كأربع سنوات أو غيرها. ومن الغريب أن يكون هذا في جماعة الإخوان، والتي تعترض على القيادات السياسية المتشبثة بالسلطة مدى الحياة»[٥١]. ولم ينس «النظام العام» أن يشدد على أنه «لا يكون القرار المتخذ في غياب المرشد ونَائبه نافذا، إلا بعد اعتماده منهما»[٥٢]. وبذلك يكون مسار الحركات الإسلامية عبر العالم معلقا على فردين!!!

ـ اختلال في البناء القيادي . ويظهر ذلك من خلال منح المرشد حق الاستمرار في منصبه مدى الحياة. فرغم أن «النظام العام» جعل مدة ولاية كل من مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام أربع سنوات هجرية[٥٣] إلا أنه لم يحدد فترة زمنية لولاية المرشد، وكأن استمرار الشخص أهم من استمرار المؤسسات. بل نص «النظام العام» على أن المرشد «يبقى في مسؤوليته ما دام أهلا لذلك»[٥٤] وهو ما يعني عمليا

بقاءه فيه مدى الحياة، لأن الأهلية هنا ليست مبنية على المعايير الشرعية الموضوعية من الأمانة والقوة، ولكنها الأهلية القيادية في عرف الإخوان التي تحدثنا عنها من قبل، وأساسها استغفال القاعدة، وفرض الوصاية عليها، بالتاريخ المهيب، وعدد سنوات الانتظام، لا بالكفاءة الفكرية والجدارة العملية. وقد اتضح ذلك حينما اشترط «النظام العام» شروطا فيمن يمكن أن يكون مرشدا عاما للتنظيم الدولي، بعد شرط القرشية الجديدة ـ أعني المصرية ـ وأجملها في ثلاثة شروط، هي:

ـ «أن لا يقل عمره عن أربعين سنة هلالية.

ـ أن يكون قد مضى على انتظامه في الجماعة أخا عاملا مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة هلالية (تضاف إليها ثلاث سنوات ونصف قبل أن يصبح أخا عاملا، كما يلزم بذلك النظام).

ـ أن تتوافر فيه الصفات العلمية (وخاصة فقه الشريعة) والعملية والخلقية التي تؤهله لقيادة الجماعة»[٥٥].

والترتيب الذي وردت به هذه الشروط لا يترك مجالا للشك حول ضعف الثقافة القيادية لدى الإخوان، وبعدها عن معايير الأمانة والقوة كما وضعها الإسلام، والانشغال بشروط مبتدَعة ما أنزل الله بها من سلطان. وقد وردت هذه الشروط المبتدَعة نفسها في الحديث عن أعضاء مكتب الإرشاد ومجلس الشورى، حيث اشترط «النظام العام» أن يكون عمر أعضاء كل منهما ثلاثين سنة هلالية[٥٦] كما زاد شروطا في عضو مجلس الشورى منها:

ـ «أن يكون من الإخوان العاملين الذين مارسوا عضوية المكتب التنفيذي أو مجلس الشورى في أقطارهم.

ـ أن يكون قد مضى على اتصاله بالدعوة خمس سنوات على الأقل...

ـ أن لا تكون قد صدرت في حقه عقوبة التوقيف خلال الخمس سنوات»[٥٧].

وكل هذا يدل على النزوع إلى الاستبداد، وعلى ضعف الثقة في

الحركات الإسلامية التابعة، وإلا فلم لا يكون من حق تلك الحركات أن تختار من يمثلها حسب الكفاءة، بغض النظر عن عمره وتاريخه في الحركة؟ أليست الحركات المحلية أدرى بأعضائها من القيادة الدولية ـ المصرية؟!

على أن أمرا إيجابيا ورد في النظام العام للتنظيم الدولي، ولم يوجد في النظام الأساسي للتنظيم المصري الأصل، وهو النص على أن من حق مجلس الشورى إعفاء المرشد العام من منصبه بنسبة الثلثين «إذا أخل بواجباته، أو فقد الأهلية»(٥٨). ولا يشوش على هذا الأمر سوى أن مفهوم الأهلية فقد مدلوله الشرعي في عرف قادة الإخوان بمصر منذ أمد بعيد، وأن معايير الإخلال بالواجب وفقدان الأهلية ظلت غائمة بدون تحديد، وأن مجلس الشورى نفسه مختل التركيب، كما يظهر في النقطة التالية.

ـ الاختلال في تمثيل الأقطار: وذلك من خلال التحيز الشديد للمركز المصري، على حساب الحركات الإسلامية الأخرى، وبعضها أصبح أعظم كسبا، وأنضج تجربة، وأوفر عددا، من جماعة الإخوان المصرية. وقد تجلى هذا التحيز في النص على أن هيئة الإخوان ـ التنظيم الدولي ـ «مقرها الرئيسي مدينة القاهرة»(٥٩) ثم القول بأن ثمانية أعضاء من الثلاثة عشر المشكلين لمكتب الإرشاد «ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه، من الإقليم الذي يقيم فيه المرشد (= مصر)»(٦٠) أما الخمسة الباقون فهم الذين «يُراعَى في اختيارهم التمثيل الإقليمي»(٦١). والمرشد العام لا بد أن يكون مصريا، ما دام مقر الجماعة هو مصر نصا. وقد لاحظ الدكتور عبد الله النفيسي هذا التحيز والاختلال، فقال: «فتأكيد المادة الأولى (من «النظام العام») على أن القاهرة هي المقر الرئيسي للقيادة، تأكيد أيضا أن النشاط الإسلامي على المستوى الدولي ينبغي أن يؤول في النهاية للتنظيم المصري وقيادته. وهذا ما حصل بالفعل للتنظيم الدولي للإخوان المسلمين. فرغم اتساع النشاط الإسلامي اليوم من انواكشوط إلى جاكارتا، وتفريعاته في أوربا والأمريكتين، وبرغم تواجد أعداد كبيرة من أصحاب الخبرات والملكات والمواهب في الفكر والقيادة

والإعلام والسياسة والاقتصاد خارج مصر، نجد ثمة ميلا قويا في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين نحو تأكيد (مصرية) القيادة. فالمرشد العام - وإن لم ينص على ذلك صراحة - ينبغي أن يكون مصريا، وهذا ما حدث بالفعل»[٦٢]. ولأن أعضاء مكتب الإرشاد - وثلثاهم تقريبا من المصريين - هم أعضاء استحقاقيون في مجلس الشورى، فقد انتقل اختلال التوازن بين الأقطار إلى مجلس الشورى أيضا. ثم اتسع الخلل في التطبيق، لأن الإخوان لا يلتزمون بقوانينهم على علاتها كما رأينا في الفصل الرابع. ذلك ما لاحظه الدكتور النفيسي - بحق - خلال تأمله في بنية «مجلس الشورى العام» نهاية الثمانينات، فقال: «مصر ممثلة بثقل غير عادي، بالمقارنة بتمثيل باقي الأقطار، فالمرشد العام هو رأس التنظيم الإخواني في مصر، بالإضافة إلى أن بين أعضاء مكتب الإرشاد العام ٨ أعضاء (من أصل ١٣) من الإخوان المصريين، وكذلك مندوب أمريكا، وكذلك مندوب السعودية هو من الإخوة المصريين المتجنسين بالجنسية القطَرية. هكذا يصبح الثقل المصري في مجلس الشورى العام مؤكدا بـ١٣ عضوا من جملة ٣٨، وهذه نسبة كبيرة جدا، بالقياس لأعداد ممثلي الأقطار الكبيرة، مثل سوريا والجزائر، على سبيل المثال لا الحصر»[٦٣]. وقد لا يكون مناسبا مطالبة الحركة الإسلامية في مصر - بتاريخها وحجمها - أن ترضى بتمثيل مكافئ لتمثيل دول صغيرة فيها حركات إسلامية ناشئة، لكن لم لا ترضى بالتكافئ مع الحركات الإسلامية في سوريا والعراق والجزائر والسعودية والسودان واليمن؟؟. ولأن باب التناصح والنقد النزيه لا يزال يثير حساسية بعضَ إخواننا، كان لا بد للدكتور النفيسي أن يستدرك - ونحن نستدرك على أثره - أننا «لا يحركنا في هذا النقد لهذه الجزئية أي دافع إقليمي، بقدر التأكيد على نقطة تجاوزها هذا التشكيل، ألا وهي مراعاة التمثيل الإقليمي المتوازن، الذي أشارت له المادة (١٩) من (النظام العام)»[٦٤].

- عدم التوازن بين السلطات وتضاربها: فكما رأينا في بنية حركة الإخوان المصريين من طغيان سلطة المرشد العام على الأجهزة، ظهر

هذا الخلل في بنية التنظيم الدولي بشكل واضح. ومن مظاهر ذلك النص على أن من مهام المرشد العام «الإشراف على كل إدارات الجماعة» و«تمثيل الجماعة في كل الشؤون»[٦٥]. وهو ما يوحي بأن المراقب العام أخطبوب هائل له ذراع في كل أرجاء الأرض، وأن قادة الحركات الإسلامية لا شأن لهم بتمثيل جماعاتهم، وأن أعضاء أجهزة التنظيم الدولي لا هم لهم، ولا قدرة لديهم على الإشراف على إداراتهم. وذلك إخلال بالتوازن المفترض بين قيادة عامة، كان ينبغي عليها التركيز على الشأن العام والمسيرة الكلية للعمل الإسلامي العالمي، وقيادات فرعية تابعة، ينصب اهتمامها على الفعالية الإدارية وحسن الأداء الفني. ومن مظاهر التضارب بين الصلاحيات والاختصاصات ما ورَد في «النظام العام» من أن من مهام مكتب الإرشاد العام «تحديد مواقف الجماعة الفكرية والسياسية من كافة الأحداث العالمية أو تلك التي ترتبط بسياسة الجماعة، أو تؤثر في أي قطر من الأقطار»[٦٦] ثم ورود نفس الصلاحيات ـ تقريبا ـ منسوبة إلى مجلس الشورى العام، الذي جاء ضمن اختصاصاته «إقرار الأهداف والاتجاهات العامة للجماعة، وتحديد موقفها من مختلف الاتجاهات والتجمعات والقضايا المتنوعة»[٦٧] فما هو الفرق بين «مواقف الجماعة الفكرية» وبين «اتجاهاتها العامة»؟ وما هو الفرق بين «مواقفها السياسية من كافة القضايا العالمية..» و«مواقفها من مختلف الاتجاهات والتجمعات والقضايا المتنوعة»؟ أليس كل ذلك كلاما متشابها مبهما، لا يحمل أي مدلول قانوني؟؟ ومن مظاهر التضارب وعدم التوازن القول بأن من حق المرشد إيقاف أي عضو من أعضاء مكتب الإرشاد ومجلس الشورى، ثم العطف على ذلك بالقول إن ذلك العضو الموقوف «له أن يتظلم لدى فضيلة المرشد العام»[٦٨] بحيث يصبح المرشد خصما وحكما في ذات الوقت. وكأن محرر "النظام العام» هنا يخلط بين القانون والأخلاق، ولا ينتبه إلى أن القانون ليس مواعظ لإصلاح ذات البين، تحرك ضمائر الأفراد ليراجعوا الحق، ويتوبوا من خطاياهم، أو ضغوط يفرضها أب على أبناء له طائشين، حتى يرجعوا إلى طاعته. بل هو

ضوابط ملزمة تحمي حقوق الأفراد وتوازن بين السلطات، طبقا لسنة المدافعة التي جعلها القرآن الكريم أكبر حام من الفساد. وينطبق نفس القول على ما ورد من أنه «يُحدَّد عدد ممثلي كل قطر (في مجلس الشورى) بقرار من مجلس الشورى»[٦٩] مما يجعل ميزان التمثيل بيد الأعضاء الموجودين في المجلس من قبل، بل بيد الأقطار التي طغى تمثيلها في السابق على تمثيل الأقطار الأخرى. وكان الأنسب أن يتحدد ذلك في مؤتمرات أوسع، أو أن يتم التنصيص عليه في القانون، كما تفعل الدول الفيدرالية.

تلكم بعض التوضيحات الضرورية حول«التنظيم الدولي للإخوان المسلمين»، نحتاجها لوضع علاقة الحركة الإسلامية في السودان به في سياقها التاريخي والفكري والعملي.

العلاقة بالتنظيم الدولي

لا يمكن الفصل بين مشكلة الحركة الإسلامية في السودان مع التنظيم الدولي عن مشكلتها مع حركة الإخوان في مصر، نظرا لهيمنة الإخوان المصريين على هذا التنظيم كما رأينا. فقد ظلت العلاقة بين التنظيم الدولي للإخوان المسلمين وبين الحركة الإسلامية في السودان متوترة في الغالب الأعم، تبعا لتوتر العلاقة بين الحركتين المصرية والسودانية. وقد لاحظ الدكتور النفيسي نهاية الثمانينات «غياب د. حسن الترابي زعيم الجبهة الإسلامية القومية في السودان ـ بما يمثله من ثقل فكري وسياسي عربي وإفريقي ـ عن عضوية مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام، لأن د. الترابي رفض مبايعة التنظيم الدولي للإخوان»[٧٠]. وكان لذلك الغياب تاريخه، ولرفض البيعة مسوغاته. والذي يتتبع مسار الخلاف بين الحركة الإسلامية في السودان وبين التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، يمكن أن يتوصل إلى بعض الأسباب منها:

أولا: اختلاف الرؤى حول طبيعة العلاقات: فحين طرحت فكرة

التنظيم الدولي للإخوان المسلمين لأول مرة في الستينات، اشترك الإخوان السودانيون في تشكيلة مكتبه «لكن على أساس أنهم لا يلتزمون ولا يُلزمون إلا تنسيقا وتعاونا طوعا بين التنظيم السوداني المستقل وسائر التنظيمات الإخوانية الملتزمة. وشاطرهم في ذلك الموقف إخوة العراق»[٧١]. وهكذا اعتبر السودانيون العلاقة بين الحركات الإسلامية مجرد علاقة تنسيق وتعاون دون إلزام أو التزام، وأرادوا التنظيم الدولي محض هيئة استشارية وقناة لتبادل الخبرات، بينما اعتبرها المصريون علاقة بيعة لهم ملزمة، وأرادوا التنظيم وحدة اندماجية بقيادتهم. و«كان موقف السودانيين أن الوحدة لا تستلزم قيادة واحدة»[٧٢] بينما أصر المصريون على وحدة القيادة. لكن الطرفين سكتا على ما في النفوس، وقبلا نوعا من التعايش داخل التنظيم الدولي بضغط من المحنة التي كانت تعيشها الحركة المصرية. وفي هذه الفترة كان للسودانيين حضور كبير في التنظيم الدولي، خصوصا وأن مكتب العلاقات الخارجية في الحركة السودانية«نجح في الوصول إلى وفاق حول صيغة التنسيق مع التنظيم العالمي (= الدولي)»[٧٣]. وفهم القادة السودانيون أن قيادة التنظيم الدولي قد أقرتهم على منهج التنسيق نهائيا، وأن الخلاف حولها أصبح جزءا من تراث الماضي، ولم يكن لدى قيادة الحركة المصرية وقت للخلاف والمشاكسة، وهي في أوج محنتها. لكن السبعينات جاءت بما لم يكن في الحسبان، وذلك حين «خرج القادة الإخوان المصريون، وعرضوا على السودان وسواه الرجوع إلى علاقة توحيدية تضع التنظيمات في مختلف الأقطار بل الأمصار موضع الشعب التابعة رأسا للقيادة بمصر»[٧٤]. ولم يكن السودانيون ليقبلوا هذا المقترح، بحكم رؤيتهم الفكرية لمسألة العموم والخصوص بين الحركات الإسلامية، وسلم الأولويات الذي تبنوه، وكانوا محقين في ذلك فكريا وعمليا. لكن القيادة المصرية سارت في مشروعها الدولي، ورفض الترابي الانضمام إلى مكتب الإرشاد العام «وذلك لأنه يعتقد ـ حسب قراءتانا لموقفه ـ (والكلام هنا للنفيسي) أن لكل قطر خصوصيته، ولا يجب أن تخضع كل الأقطار

لتوجيه سياسي وفكري واحد، وأن خير من يصوغ نظرية العمل في القطر هم أهله، وليس أي طرف خارجي. وأن هذا لا يمنع التنسيق والتشاور في الإطار العام للعمل الإسلامي، ودون أي صورة من صور الالتزام والإلزام أو الطاعة والأمر»[٧٥].

ثانيا: اختلاف النموذج التنظيمي :لقد بسطنا القول حول الفلسفة التنظيمية والنموذج التنظيمي الذي اعتمدته الحركة السودانية في الفصول السابقة، بما يغني عن إعادته هنا. وإنما نذكّر ببعض الخصائص التي أثرت على رؤية الحركة لعلاقتها بالحركات الأخرى. ومن هذه الخصائص: المرونة الداخلية، والشورى، والمشاركة، واللامركزية. لقد أصبحت هذه المفاهيم جزءا من تفكير الحركة السودانية وتجربتها، ولذلك طالبت بتنظيم دولي يتأسس على هذه المفاهيم، حيث التنسيق المرن، والحرية الواسعة محليا، والإجماع الملزم للجميع-دون أن يكون أحد الأطراف سيدا مطاعا، أو خليفة ذا بيعة. يوضح الترابي أن حركته «رأت الالتزام المركزي الشامل اليوم اعتسافا للمراحل، وجنوحا بالتوازن بين الوحدة والفاعلية إلى ما يوقع خللا، ويحدث ضررا بالتدين المحلي. فالحركة الإسلامية في العالم أوْلى في هذه المرحلة بأن تبقى فكرا واحدا مشتركا دون إلزام، وتجربة واحدة تتجاوب دون تقليد، وجبهة تتناصر دون رهق أو حرج. لذا اقترحت الحركة (السودانية) منهجا للعدل بين التركيز المحلي، تمكينا وتأمينا بغير تعصب، والامتداد نحو الوحدة العالمية بغير تسيب. وأرادته تنسيقا وسطا بين الانقطاع والاندماج الفوري، وأعلى من مجرد التعاون العفو الوارد بين أي جهتين، لخصوص العلاقة بين الحركات الإسلامية»[٧٦]. أما الحركة الإسلامية في مصر فهي تعتمد نهجا تنظيميا مركزيا تتركز السلطة بمقتضاه في يد المرشد العام وزملائه أعضاء مكتب الإرشاد. ولذلك فقد طبقت هذا النموذج على التنظيم الدولي، وهو ما لم يعجب الإسلاميين السودانيين الذين اعتادوا غير ذلك في تنظيمهم المحلي. وقد رصد الأفندي أصل هذا الخلاف، فقال: «كان كل من الطرفين يريد صياغة التنظيم الإسلامي الدولي على

منواله الخاص: فالمصريون يريدون مؤسسة هرمية على شكل خلافة، والسودانيون يريدونها بنية لامركزية على غرار بنيتهم»[٧٧]. وكان لهذا الاختلاف في النموذج التنظيمي محليا، أثره على الخلاف في العلاقات دوليا، وقد تبين ذلك حينما «أخذ التنظيم العالمي للإخوان المسلمين بالقيادة المصرية يشترط البيعة والاندراج التنظيمي الكامل، ويعبر عن ضيق شديد جدا بالتباين بينه وبين السودان في الأفكار والمناهج الحركية»[٧٨].

ثالثا: اختلاف الموروث السياسي فربما يجد الباحث في تاريخ الشعبين ما يساعد على فهم هذا الخلاف التصوري: فالمركزية الشديدة التي طبقها التنظيم المصري محليا، وأراد تطبيقها دوليا، ليست غريبة على تقاليد شعب يعيش في ظل دولة مركزية قاهرة منذ سبعة آلاف عام، واللامركزية السودانية ليست غريبة على شعب لم يعرف تقاليد الدولة المركزية في تاريخه تقريبا. ويميل بعض الدارسين الغربيين إلى اتهام الحركة الإسلامية المصرية ـ بل المصريين عموما ـ بالعجز عن تجاوز ما دعاه دكمجيان «الجبرية الفرعونية»[٧٩] أي الإيمان بالدولة، وعدم القدرة على الخروج من الطوق الذي ترسمه. وفي نفس المعنى يقول «فيورست»: «إن فشل مبارك لن يؤدي إلى ثورة شعبية ضده، فيما يبدو، فالشعب المصري الذي لا حدود لصبره، لم يثر على حكامه أبدا»[٨٠]. والذي نراه أن ذلك مبالغة وتجن على الشعب المصري، الذي برهن مرارا على رفض الظلم ومقاومته، وإنما تكمن الأزمة في العجز القيادي الذي تعاني منه الحركة الإسلامية المصرية. وسيظل الأمل مرتبطا بالأجيال الجديدة في الحركة الإسلامية بمصر، أن تخرج من الطوق، وتجدد شباب العمل الإسلامي، وتكسر حلقة الجمود التي شوهت الحركة المصرية، فتحولت من نموذج يطمح كل مسلم غيور إلى الاقتداء به، إلى مضرب مثل في التخلف القيادي، والجمود في التفكير والعمل. وقد بدأت بوادر ذلك التجديد وتلك الثورة الذاتية نهاية التسعينات.. والحمد لله رب العالمين. أما ما نعاه أولئك الكتاب الغربيون من سلبية تجاه الظلم السياسي في

مصر، فليس خاصا بالمصريين دون سواهم، بل هي ظاهرة في أغلب الشعوب الإسلامية الحالية، وترجع جذورها التاريخية والفكرية إلى ميراث حرب «صفين» منتصف القرن الأول الهجري.

رابعا: التنافس على القيادة العالمية: فحينما بدأت بوادر التنظيم الدولي تتبلور ظهرت مطامح من كلا الطرفين لقيادته وتوجيهه الوجهة التي يراها أصلح. وكان لكل من الحركتين مسوغاته الخاصة للمطالبة بالقيادة: «لقد طالب الإخوان المصريون بالقيادة كحق تاريخي، بينما كان السودانيون يعتبرون أنفسهم الأقوى والأكثر تقدما من الناحية الفكرية في العالم الإسلامي، ويطالبون بالقيادة كاستحقاق»[٨١]. ولا ريب أن للإخوان المصريين فضلهم وسابقتهم التأسيسية التي لا تنكر، لكن حركتهم أصابها من التصلب الداخلي وأحاط بها من الكيد الخارجي ما جعلها غير مؤهلة من حيث الفاعلية والمرونة لقيادة تنظيم عالمي. ولا ريب أن للإخوان السودانيين فاعليتهم وإقدامهم، وليس من الفخر أو المبالغة قولهم إنهم «كانوا تقدميين إلى حد كبير بالنسبة للحركة الأم بمصر في نشاطهم الاجتماعي نظريا وعمليا»[٨٢] لكن حدود إمكاناتهم، والمعضلات التي يعيشها بلدهم، لا تسمح بالاضطلاع بمثل تلك القيادة، كما اتضح من تجربة المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي فيما بعد. بل إن وجود تنظيم دولي معلن للحركات الإسلامية، في ظروف الاضطهاد المحلي والكيد الدولي الراهن، أمر فيه نظر، كما سنشرحه فيما بعد.

خامسا: رفض الهيمنة المصرية والعربية: لقد أسلفنا بيان الخلفية التاريخية المعقدة، وأثرها على العلاقة بين الطرفين. ونضيف هنا أن التنظيم الدولي لم يكن متوازنا كما رأينا. فالهيكل التنظيمي الذي تقدم به الإخوان المصريون، وقبلته حركات أخرى، هو هيكل يضمن للإخوة المصريين مستوى من الهيمنة زاد عن حد المعقول. وهو أمر لم يكن السودانيون ليقبلوه، لأنه لا ينسجم مع فلسفتهم في الشورى والعمل الجماعي، ولا يرضي مطامحهم إلى حضور أكبر في القيادة العالمية للعمل الإسلامي. ولم يكن الأمر هنا مجرد تعبير عن المزاج الوطني

السوداني النازع دوما إلى الاستقلال وإثبات الذات تجاه مصر ـ رغم حضور ذلك ـ بل كان الأمر يرجع إلى اختلالات موضوعية في بنية التنظيم الدولي، تنافي العدل والقسط، وتهدر الشورى والحرية، وتضحي بالفاعلية لصالح التبعية. ولا يحتاج المرء إلى أن يكون سودانيا ليكتشف تلك الاختلالات، بل يكفيه أن يعد على أصابعه ثم يقارن. لذلك فإن العديد من أهل الرأي والدراية من الإسلاميين غير السودانيين انتقدوا هذا الهيكل التنظيمي غير المتوازن، كما يظهر من ملاحظات الدكتور النفيسي التي أوردناها من قبل. وكان السودانيون لا يرون ضرورة لوجود تنظيم عالمي موحد، بناء على حساباتهم الإقليمية والدولية، وهم محقون في ذلك. وهكذا «رفض الإخوان السودانيون ـ الذين كانوا دائما يعارضون إنشاء تنظيم (دولي) واحد ـ أن ينضموا إلى التنظيم الدولي للإخوان المسلمين»[٨٣] نهاية السبعينات وما بعدها. وكما رفض السودانيون الهيمنة المصرية على التنظيم الدولي، فقد رفضوا قصره على الحركات الإسلامية في البلدان العربية «فكانوا يتساءلون عن الأسباب في قصر التنظيم الدولي على الجماعات العربية، ويطالبون بتجمع أوسع يضم كل الحركات الإسلامية، بما فيها التركية والباكستانية والماليزية»[٨٤].

ثمن الخصوصية والفاعلية

وقد دفعت الحركة الإسلامية في السودان ثمن رفضها البيعة للتنظيم الدولي للإخوان، وترجيحها منهج الخصوصية والفاعلية على منهج العالمية الفضفاضة، وتعرضت للكثير من ظلم ذوي القربى جراء مواقفها التي أملتها عليها مصلحة العمل الإسلامي في السودان، والمسؤوليات الشرعية تجاهه. وكان من مظاهر ذلك الثمن:

أولا: تغذية الانشقاقات في صفها، فقد ظهرت انشقاقات داخلية في الحركة، غذاها التنظيم الدولي وشجعها بكل أسف «ففي سبتمبر ١٩٨٠ فجع الإخوان ببيان من السيد الصادق عبد الله عبد الماجد، (وهو) من

رواد الإخوان المسلمين، والذي أفنى زهرة شبابه في خدمة الحركة، وشعر بضغط وإيقاع الزمن من خلالها: أعلن السيد الصادق عبد الله أنه باق في تنظيم الإخوان المسلمين الجديد، الذي سيواصل السير في الخط الذي يتفق مع منهج الحركة الإسلامية وتاريخها. تداخلت عدة اعتبارات في تقديم الأستاذ صادق لاستقالته، ولكنه آثر التركيز على:

- عدم رضائه عن الفتاوى والاتجاهات التنظيمية التي يقودها الترابي، وعدم اقتنائه بمسوغات المصالحة (مع النميري)...

- إيمانه بوحدة الحركة الإسلامية العالمية، وتمسكه بصيغة الموالاة للتنظيم الدولي الإخواني.

- إيثاره لأسلوب التربية والتنظيم الدقيق (على أسلوب العمل السياسي العام).

- إعلان د. الترابي لصحيفة خارجية في مقابلة صحفية حل تنظيم الإخوان المسلمين... (وقد) نظرت القيادة (السودانية) إلى التنظيم الجديد، على أنه محاولة من التنظيم الدولي للضغط على تنظيم السودان، لارتضاء صيغة مبايعة التنظيم الإخواني المصري (في شكله الدولي) والعمل من خلال أطره»[٨٥]. ولو أن التنظيم الدولي نأى بنفسه عن الخلاف الداخلي في الحركة السودانية، لما كان عليه من ملام، لكنه «عمد ـ حين انشقت طائفة محدودة عن إخوان السودان ـ إلى ضم المنشقين»[٨٦] لإعطائهم قيمة أكبر من حجمهم داخل السودان، ولإحراج قيادة الحركة وإرباكها. وهكذا أصبح في السودان منذ ذلك التاريخ حَركة إسلامية عريضة لها جذورها وحضورها، وقوتها وفاعليتها، لا يعترف التنظيم الدولي بشرعيتها أو وجودها، وثلة من قدامى الإخوان، تبناهم التنظيم الدولي، فأصبحوا يستمدون شرعيتهم من الخارج ـ شأن القيادة الإسلامية المصرية ـ دون أن يحظوا بأي حضور كمي أو نوعي داخل السودان.

ثانيا: التشهير بقادتها «لقد شن التنظيم الدولي للإخوان حملة واسعة

ضد رأي د. الترابي، وفصلوا كل التنظيمات المشايعة له في أمريكا وأوربا، وحاولوا عزلها عن المؤسسات والمراكز الإسلامية هناك، وشككوا في توجهاته وحتى في شخصه، إذ اتهموه بأنه يطلب الزعامة... غير أن الرجل أصر على موقفه (التنسيق لا البيعة)»[٨٧]. ولست متأكدا أن قادة التنظيم الدولي، الذين اتهموا الترابي بطلب الزعامة آنذاك، كانوا زاهدين فيها، خصوصا وهم من فرضوا لأنفسهم منهج البيعة مدى الحياة، ورفضوا كل محاولة لإعادة بناء الشرعية القيادية في حركاتهم على أساس الشورى والاختيار الحر من الأعضاء.

ثالثا: عزل أبنائها إذ تبنى التنظيم الدولي سياسة عزل أبناء الحركة السودانية عن المؤسسات الإسلامية عبر العالم. وتعقدت العلاقة «بالإصرار على عزل السودانيين من التنظيمات المنسقة والموحدة في مواطن الاغتراب بالبلاد العربية وأوربا»[٨٨]. وكان العديد من أطر الحركة السودانية يقودون العمل الإسلامي في الغرب ضمن التنظيم الدولي، قبل حدوث الخلاف بين الطرفين، حيث «برز دور الإخوان السودانيين في قيادة العمل الإسلامي في أوربا وأمريكا، حيث أصبح د. الأمين محمد عثمان مسؤولا عن حركة تنظيم الإخوان المسلمين الدولي في المملكة المتحدة وأوربا، وأحمد عثمان مكي عن أمريكا وكندا، كما وقع الاختيار على عدد من الإخوان السودانيين ليكونوا رؤساء لاتحاد الطلاب المسلمين في أمريكا، والاتحاد العام للجمعيات الإسلامية في المملكة المتحدة»[٨٩].

استمرار التنسيق المرن

ومهما يكن من أمر فإن الحركة السودانية استمرت في التعويل على منهج التنسيق المرن، وطبقته في صلتها بالآخرين «فصدرت دراسة الحركة الإسلامية في السودان»: «الأصول الفكرية والعملية لوحدة العمل الإسلامي»، حيث دعت إلى عقد مؤتمر تأسيسي جامع للحركات

الإسلامية للتباحث حول السياسات والنظم والعلاقات التنظيمية. واقترحت قيام تنسيق تكاملي يكون فلسفة للعلاقات التنظيمية، وإحداث مركز تنسيق عالمي يتجاوز الإطارات الإقليمية والقومية، ويكون له مجلس شورى كامل الشورية، تمثل فيه الحركات الإسلامية كافة، وتنظم نشاطه لائحة تحدد مقاعد ووظائف هذا المركز ودوائر صلاحياته»[٩٠]. ولما لم يقبل قادة التنظيم الدولي هذه الصيغة، استعاضت الحركة السودانية عن فكرة الكتلة الدولية بالعلاقات الثنائية و«طورت الحركة علاقة التنسيق من مستوى التفاهم العارض إلى الاتفاق الثنائي الموثق مع حركات كثيرة، مما يشتمل على عهد ملزم يهدف لتوثيق الصلة وتعزيز التعاون في مجالات شتى، ويتوسل إلى ذلك بالاتصالات النظامية تراسلا أو تزاورا، وباللقاءات الدورية بين القيادات أو القطاعات المتضاهية أو اللجان المشتركة، أو بتأسيس ما تيسر من الأعمال والمرافق الموحدة. وذلك كله دون وحدة عضوية تنظيمية، أو مبايعة مركزية»[٩١]. كما طبقت الحركة هذا النهج على الجماعات الإسلامية المغتربة في السودان «فإن سياسة الحركة معها أن ترعاها حق رعايتها، على أن تحفظ لها اعتبارها القومي، واستقلالها الحركي الذاتي، لتتفرغ لهمومها الخاصة عاجلا، ولتتهيأ للاستجابة المخصوصة لتحديات بلادها آجلا»[٩٢]. ومن الواضح أن قادة التنظيم الدولي أخطأوا التقدير في رفض الصيغة التي اقترحتها الحركة الإسلامية في السودان، لأن منهج التنسيق المرن هو المنهج الملائم للعلاقة بين الحركات الإسلامية. حيث تشير كل الدلائل إلى أن مشكلة الحركات الإسلامية ليست مشكلة كم وحشد على المستوى الدولي، بل هي مشكلة كيف وفاعلية في الواقع المحلي. والتركيز على الهم المحلي هو الذي يكسب الحركة فاعليتها وحيويتها، وكل تبعية لقيادة دولية أو إقليمية ستكون على حساب الهم المحلي. كما أن منهج التنسيق المرن هو الذي ينسجم مع روح الشورى والعمل الجماعي. وما سوى ذلك مصادرة للاجتهاد المحلي، وتحكم من القيادة الدولية في شؤون لم تحط بها علما، وهو ما سيؤدي إلى أخطاء عملية فادحة. وحري بالحركات الإسلامية

وهي تدعو الناس إلى الشورى أن تلتزم بها في قراراتها وفي علاقاتها، ما أمكن ذلك.

انحراف عن المنهج

لقد كانت الحركة الإسلامية في السودان دائما من أكثر الحركات الإسلامية تحفظا على دعاوى العالمية الحركية، وحذرا في إرسال الكلام على عواهنه بهذا الصدد، كما لاحظ «ميلتون فيورست» فقال: «حينما سألت الترابي «هل تعتقد أن بقية دول العالم الإسلامي ستحذو حذو السودان؟» لم يجبني ـ تلك الإجابة النمطية السهلة ـ بالإيجاب. وإنما قال بعد لأي: «أنا متأكد تماما أن كل دولة مسلمة تتجه الآن نحو إحياء إسلامي... لكني لا أؤمن بالحتمية التاريخية»[٩٢]. بيد أن الحركة السودانية انحرفت عن هذا النهج مطلع التسعينات، وصدرت عن الترابي تصريحات أقل تحفظا، وأكثر إثارة من ذي قبل. كما ظهرت من الحركة السودانية مطامح إلى قيادة عالمية لم تستعد لها، ولا يتحملها واقع بلدها الهش، ولا تخدم العمل الإسلامي والحركات الإسلامية. وقد تجسد ذلك في فكرة «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي» الذي يشرح لنا الدكتور الترابي فلسفة الحركة السودانية حول إنشائه، ونظرتها إلى طبيعته وأدائه، فيقول: «وحين عمرت علاقة الحركة الثنائية بالحركات الإسلامية على نحو ما تقدم، وتعاظم هم الحركة العالمي، دعت الحركة وسعت لإقامة مؤتمر عالمي دائم للحركة الإسلامية، وقدرت أن ذلك المشروع تجسيد وتطوير لمفهوم التنسيق، لأنه ينبني بتدبير نظامي ثابت على صعيد جامع ينتظم العالم متجاوزا للدائرة الإقليمية العربية وغيرها. وتصورته الحركة توفيقا بين شتى الاعتبارات، إذ يراعي تعدد صور الاستجابة الإسلامية في العالم: اجتهادات رأي، وأنماط تنظيم وتشكيل، بسبب اختلاف الرؤى أو تباين واقع البلاد، كما يحاصر دواعي الانقطاع والتباعد الإقليمي، والتجافي بعصبية الولاءات التنظيمية. ومهما كان

الانتماء (إلى هذا المؤتمر) نظاميا راتبا يتيح محورا للتعارف والتعاون والتفاعل في شتى الأطر والمجالات، فإنه غير إلزامي، لا يؤسَّس على علاقة رئاسية مجبرة كابتة، إلا أن يتمخض التشاور الائتماري عن إجماع والتزام. وقد اقترحت الحركة أن يضم المؤتمر الحركات العامة، والتنظيمات الوظيفية المتخصصة، والشخصيات من كل إقليم بكل لغة عالمية، ولو تعدد وتمايز المشاركون من البلد الواحد. فلا بأس بالتعددية ما دامت الأسرة المؤتمرة كلها تجديدية النزعة، جهادية المسعى، شمولية التصور، تؤمن بالتزكية الفردية الصادقة، والتنظيم والعمل الجماعي الملتزم»[٩٤]. ثم يعقب الترابي على هذا الوصف المستفيض قائلا: «هذه صورة تنسيقية جماعية سمحة، تتسع لرؤى الحركات الإسلامية كافة، ولا تكلف أيا منها ما لا تقبله أو تطيقه، وتنفتح نحو علاقة توحيدية مرجوة بين الأمة الإسلامية»[٩٥]. وقد طعَّم السودانيون مؤتمرهم الشعبي العربي الإسلامي ببعض القوى القومية واليسارية، ترسيخا للعلاقات السياسية بين الإسلاميين وغيرهم من القوى الاجتماعية، وربما تخفيفا من الطابع الإسلامي الصارخ، الذي لا يتحمله العدو المتربص من حكام الفساد وظهيرهم الدولي.

ولفائدة المقارنة نشير إلى أن أحد قدامى الإخوان في مصر، وهو المفكر الإسلامي الدكتور فتحي عثمان، دعا إلى نفس الصيغة التنسيقية التي دعت إليها الحركة الإسلامية السودانية، حيث اقترح «قيام «هيئة شورية» على نطاق عالمي، تجتمع سنويا أو مرتين في العام، وتمثل فيها الجماعات الإسلامية التي تقبل العضوية... وتصدر الهيئة توصيات لا قرارات ملزمة... وليس لهذه الهيئة أية صلاحيات إدارية بالنسبة للتنظيمات المنضوية إليها»[٩٦].

ورغم أن صيغة المؤتمر الشعبي هذه تشتمل على فوائد مبدئية وعملية لا توجد في «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين»، منها تجاوزها حدود الدائرة العربية الضيقة، والتزامها بمبدأ التنسيق المرن الذي طالما دعت إليه الحركة السودانية، فإن تأسيس المؤتمر كان خطأ جسيما، وغفلة

كبيرة عن الواقع الإقليمي والدولي، وانحرافا كبيرا عن فلسفة الحركة ورؤيتها المتبصرة لموضوع العلاقات بين الحركات الإسلامية. ومما يوضح ذلك:

ـ أنه ليس من منطق الدولة ـ أي دولة مهما كانت قوتها ـ أن تستضيف كل المعارضين والمتمردين والمغضوب عليهم في الدول الأخرى على صعيد واحد، وتنصب لهم منابر القول، وتوفر لهم وسائل الفعل، ثم تطمع بعد ذلك في التعايش مع حكام تلك الدول. فكيف إذا كانت دولة هشة البنية، ممزقة الأحشاء بصراعاتها المحلية، محاطة بسور من الأعداء المتربصين، مراقَبة من طرف القوى الدولية الحاقدة، حاملة لرسالة الإسلام أيام غربته!!!

ـ أن وجود أي تنظيم دولي للحركات الإسلامية بشكل معلن يستفز الحكام المستبدين والقوى الدولية المتربصة، ويزيد من خوفهم وعدائهم، وربما أدى إلى تضافر جهود الأعداء ضد هذه الحركات ووقوفهم جبهة واحدة. وقد كان في الاستفادة من تناقضات أولئك الحكام وتلك القوى ثمرات طيبة على الصحوة في الماضي. فكانت الصحوة إذا ضاق بها بلد انسابت إلى بلدان أخرى، فانبسطت فيها. وهو ما لا يتاح في حرب الجبهات العريضة. وفي هجرة الإخوان المصريين والسوريين إلى بلدان إسلامية و غير إسلامية، وما نشروه من خير في أركان الأرض، أبلغ دليل على ذلك.

ـ أن الحكام الظلمة في العالم الإسلامي بعضهم أولياء بعض، يجامل كل منهم الآخر في مجال سياسة البقاء. وقد أدرك المجاهد الجزائري «الفضيل الورتلاني» هذه الظاهرة، حين اشترك مع «الأحرار اليمنيين» في محاولة للتخلص من الحكم الملكي الفاسد باليمن عام ١٩٤٨، ثم وجد نفسه مشردا بعد فشل المحاولة، ومكث شهورا على ظهر سفينة يبحث عن مرسى في أي دولة عربية دون جدوى. وقد كتب الفضيل في إحدى رسائله يصف هذا الأمر، فسماه «استحكام حلقات المجاملة»[٩٧]. وكان

حريا بالحركة الإسلامية في السودان ـ بعد نصف قرن على رسالة الفضيل ـ أن تكون أكثر حيطة وانتباها لهذا الأمر. فكل ما تغير بعد رسالة الفضيل الورتلاني هو تحول «حلقات المجاملة» إلى حلقات مؤامرة» كما هو واضح.

ـ أن المآخذ التي طالما أخذها الإخوة السودانيون على «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين» ليست مآخذ فرعية فقط: هيمنة مصرية تستبدل بقيادة أكثر توازنا، أو بيعة ملزمة تستبدل بـ«صورة تنسيقية جماعية سمحة»، أو هيئة عربية ضيقة تستبدل بهيئة إسلامية واسعة، وإنما كانت المآخذ تتناول المبدأ الأصلي: مبدأ وجود تنظيم دولي إسلامي. لكن السودانيين بتأسيس «المؤتمر الشعبي» ارتكبوا نفس الخطإ الذي كانوا يأخذونه على إخوانهم المصريين.

ـ أن تبادل الخبرات العامة والخاصة بين الحركات الإسلامية أمر واجب، وفريضة تستلزمها وحدة الغاية. والحركة الإسلامية في السودان تملك خبرة نوعية وتجربة غنية يحتاجها الإسلاميون في كل أرجاء الأرض، ونقل هذه الخبرة لا يستلزم وجود تنظيم دولي موحد، أو مؤتمر إسلامي عالمي، بل الأحوط أن يتم بشكل ثنائي. وكل حشد مثير للعدو سيضر بتلك العملية الحيوية، التي هي أهم من التنظيمات والمؤتمرات، ومن البيانات والشعارات.

لقد أدرك السودانيون هذه الحيثيات، بعد أعوام من الحشد والشعارات، فبادروا إلى حل «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي» ثم جاءت أحداث الرابع من رمضان ١٤٢٠ هـ خطوة عنيفة في طريق التنصل من تلك الأخطاء. ويبدو أن تلك الأحداث ستكون فاتحة لتوجه جديد في العمل، يعطي المظهر الوطني أولوية على المظهر الإسلامي ـ دون تنازل في المضامين ـ ويجعل للفاعلية في العلاقات أولوية على الشعارات، تمهيدا للمرحلة التي يدعوها الترابي «مرحلة الفناء»: فناء الحركة في المجتمع. ومهما يكن من أمر، فإن أحداث الرابع من رمضان وما تلاها

من تطورات تبشر بالخير: إذ تدل على أن الحركة الإسلامية في السودان لا تزال ممسكة بزمام أمرها، قادرة على الاستدراك، مستعدة لدفع ثمن التصحيح، وأن فقه الحركة لم يعد أنضج لديها من فقه الدولة، كما كان الحال في الماضي.

هوامش الفصل السابع

١) الترابي: أولويات العمل الإسلامي في ثلاثة عقود قادمة ص ٧ ـ ٨.

٢) Turabi's Revolution p. 166: EL-Affendi

٣) نقلا عن: مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٤٦ ط ١٩٨٢.

٤) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ١٥٢.

٥) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان ص ٦ ط ١٩٨٢.

٦) الترابي: أولويات العمل الإسلامي ص ٩ ـ ١١.

٧) نفس المرجع ص ١١.

٨) د. محمد عمارة: «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة» ضمن كتاب: «الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية» ص ٣٣٦.

٩) الترابي: أولويات العمل الإسلامي ص ٢٨.

١٠) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧.

١١) نفس المرجع ص ٥.

١٢) نفس المرجع ص ٢٦٤.

١٣) نفس المرجع ص ٢٧١.

١٤) نفس المرجع ص ٢٦٩.

١٥) نفس المرجع ص ٢٧٠.

١٦) نفس المرجع ص ٢٦٩.

١٧) نفس المرجع والصفحة.

١٨) نفس المرجع ص ٢٧٠.

١٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٩ ط ١٩٨٢.

٢٠) نفس المرجع ص ٢٦ ـ ٢٧.

٢١) نفس المرجع ص ٢٧ (هامش).

٢٢) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ٥٤.

٢٣) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٣.

٢٤) هذا تعبير الأستاذ مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٧٦.

٢٥) انظر: أبو القاسم حاج حمد: «السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل» الجزء الأول، فقرة بعنوان: «مصر حجاب لمطامع الآخرين».

٢٦) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٣.

٢٧) نفس المرجع ص ٦١.

٢٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٤.

٢٩) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٠٠ ط ١٩٨٢.

٣٠) نفس المرجع ص ١١٢.

٣١) نفس المرجع ص ١٣١.

٣٢) نفس المرجع ص ١١٢.

٣٣) Viorst : In the Shadow of the Prophet p. 111

٣٤) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ٢٣.

٣٥) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٤.

٣٦) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٠٧(هامش).

٣٧) نفس المرجع ص ١٤٤.

٣٨) د. عبد الله فهد النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (ضمن كتاب: الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية) ص ٢٤٢.

٣٩) النفيسي: نفس المرجع ٢٤٣.

٤٠) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ٩ (ملحق بكتاب «الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية» ص ٤٠١ ـ ٤١٦).

٤١) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ١٨.

٤٢) نفس المرجع، المادة ٣١.

٤٣) نفس المرجع، المادة ١٩.

٤٤) النظام الأساسي للإخوان المسلمين بمصر، المادة ٣١.

٤٥) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ٤٣.

٤٦) نفس المرجع، المادة ٤٤.

٤٧) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٤٢.

٤٨) النفيسي: نفس المرجع ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٤٩) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ٤.

٥٠) نفس المرجع، المادة ٢٢.

٥١) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٤٤.

٥٢) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ٢٦.

٥٣) انظر نفس المرجع، المادتان ٢٢ و ٣٠ على الترتيب.

٥٤) نفس المرجع، المادة ١٣.

٥٥) نفس المرجع، المادة ١٠.

٥٦) انظر نفس المرجع، المادتان ٢٠ و ٣٢ على الترتيب.

٥٧) نفس المرجع، المادة ٣٢.

٥٨) نفس المرجع، المادة ١٦.

٥٩) نفس المرجع، المادة ١.

٦٠) نفس المرجع، المادة ١٩.

٦١) نفس المرجع والمادة.

٦٢) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٤٤.

٦٣) النفيسي: نفس المرجع ص ٢٥١.

٦٤) النفيسي: نفس المرجع والصفحة.

٦٥) النظام العام للإخوان المسلمين، المادة ٩.

٦٦) نفس المرجع، المادة ٢٤.

٦٧) نفس المرجع، المادة ٣٣.

٦٨) نفس المرجع، المادة ٤٠.

٦٩) نفس المرجع، المادة ٣١.

٧٠) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٥٣.

٧١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ٢٦٥.

٧٢) EL-Affendi: Turabi's Revolution p. 145

٧٣) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٥٩.

٧٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٥.

٧٥) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٥٣.

٧٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧٢.

٧٧) Turabi's Revolution p. 146: EL-Affendi

٧٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٦.

٧٩) انظر Dekmejian : Islam in Revolution p. 205

٨٠) Viorst : In the Shadow of the Prophet p. 77.

٨١) Turabi's Revolution p. 146: EL-Affendi

٨٢) مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ ـ ١٩٦٩) ص ١٧٤

٨٣) Turabi's Revolution p. 118: EL-Affendi

٨٤) EL-Affendi p. 145.

٨٥) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٢١.

٨٦) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٦.

٨٧) النفيسي: الإخوان المسلمون في مصر، التجربة والخطأ (مرجع سابق) ص ٢٥٣.

٨٨) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٦٦.

٨٩) مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) ص ١٥٥.

٩٠) نفس المرجع ص ١٨١.

٩١) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧٢.

٩٢) نفس المرجع ص ٢٧٠.

٩٣) Milton Viorst : In the Shadow of the Prophet p. 140

٩٤) الترابي: الحركة الإسلامية في السودان ص ٢٧٣.

٩٥) نفس المرجع والصفحة.

٩٦) د. فتحي عثمان: «الحركة الإسلامية، العنصر الدينامي الاجتهادي في أسسها الفكرية» ضمن كتاب: «الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية ص ٣١٠.

٩٧) انظر نص رسالة الفضيل في كتاب أحمد بن محمد الشامي: «رياح التغيير في اليمن» ص ٣٠٧ ط أولى، المطبعة العربية، جدة ١٩٨٤.

خاتمة

خلاصات للزمن الآتي

«إن الحق والديناميت معنا»

نلسون مانديلا

في الساعة الثالثة فجر اليوم الثلاثين من يونيو ١٩٨٩ تحركت كتائب من الجيش السوداني، يقودها ضباط إسلاميون شباب إلى المواقع الاستراتيجية في الخرطوم، وسيطرت على القصر الرئاسي، وقيادة الأركان والإذاعة والتلفزيون، ثم أعلنت عن «ثورة الإنقاذ الوطني».. لتسدل الستار على مرحلة من تاريخ السودان المعاصر، وتلج به مرحلة جديدة، لا تقف آثارها على السودان بلدا أو على السودانيين شعبا.

كانت ثورة الإنقاذ الوطني ناجحة من الناحية الفنية بكل المعايير: سواء في أدائها العسكري الذي تجنب إراقة الدماء، أو مناوراتها الأمنية التي موهت بها على هويتها، أو التفافها السياسي الذي جعل ألد أعدائها أول المعترفين بها..

وكانت ثورة الإنقاذ الوطني حدثا تاريخيا بكل معنى الكلمة، لأنها أول مرة في التاريخ الإسلامي المعاصر، تتصالح القوة مع المبدأ، والحق مع الديناميت، فيسيران جنبا إلى جنب، ولا يتصادمان ضمن ذلك التناقض المشؤوم الذي يمزق حياة المجتمعات الإسلامية الحديثة كل ممزق.

وكانت حدثا تاريخيا كذلك، لأنها أول مرة يخرج فيها الإسلامي المعاصر من ذل المسكنة، ويبرهن على أنه يفكر ويدبر، ويخطط وينفذ، ويستبق العدو، ويستعد لعاديات الزمان.

لم تكن ثورة الإنقاذ الوطني في السودان صدفة عابرة، أو ضربة حظ وافر، بل كانت ثمرة تطور منهجي في الحركة الإسلامية السودانية على مر السنين: في وعيها العام، وبنيتها الهيكلية، وبنائها القيادي، وعملها في

المجتمع، وعلاقتها بالسلطة، وعلاقتها بالحركات الإسلامية.. وهو ما جهدت هذه الدراسة على تقديم عبرته معتصَرة ومختصَرة، وإهدائها إلى أبناء الحركات الإسلامية في كل مكان.

لكن هل كان فجر الثلاثين من يونيو ١٩٨٩ نهاية أم بداية؟ وقتا لبدء الراحة من رهق السنين ووعثاء السفر، أم إيذانا بتحمل المسؤولية الأكبر والتحدي الأخطر؟ إنه الثاني بدون ريب، وليس الأول. ذلك أن نجاح الثورة أكبر من مجرد استلام السلطة، والنجاح الفني ليس معيارا للنجاح المبدئي، خصوصا إذا كان أهله يحملون رسالة أخلاقية، تهدف إلى تحرير الناس لا إلى إخضاعهم.

وفي بلد كالسودان، متسع الأرجاء، ممزق الأحشاء، أنهكته الحرب الأهلية، وهددت فيه الحاجة إنسانية الإنسان، كان على الثورة الجديدة أن تتحمل أعباء زائدة، ومسؤوليات أخلاقية وإنسانية جسيمة، لم تواجه كل الثورات.

ولسنا نملك المعلومات الكافية للحكم على تجربة الإنقاذ خلال العقد الأول من حكمها، ولذلك استبعدنا ذلك من اهتمامنا، ومن المنهج المتبع في هذه الدراسة.

كل ما نملكه هو إبراز بعض التحديات العامة التي تواجه السلطة الإسلامية السودانية، وهي في مطلع العقد الثاني من حكمها. وأهم هذه التحديات حسب ما يتراءى لنا من بعيد هو الآتي:

- على هذه السلطة أن تكف عن كونها حركة، وتقتنع بأنها أصبحت دولة، بكل ما يعنيه ذلك من دلالات سياسية وأخلاقية.

- وأن تسعى لإطعام الإنسان السوداني من جوع، وتأمينه من خوف، باعتبار ذلك أهم بند في رسالتها، وأول خطوة على طريق البناء.

- وأن تبني شرعية سياسية على غير القوة والإكراه، فلا خير في سلطة تستمد شرعيتها من القوة حصرا، ولا مجال لاعتماد فقه الضرورات إلى الأبد.

- وأن توقف النزيف الإنساني الذي سببته الحرب الأهلية، لا بدماء الشباب المتعطش للجهاد والشهادة، بل بحكمة السياسة، ومنهج الحوار والتعايش.

- وأن تجهد في احتواء قوى التدين «الفاقدة للوعي بذاتها» داخل مجتمعها التقليدي المسلم، بمزيد من التعليم والوعي الذاتي.

- وأن تدرك أن جسم الدولة متسع للجميع، بخلاف جسم الحركة، فالعجز عن احتواء واستيعاب المجتمع، معناه العجز عن تغيير المجتمع.

- وأن تعرف بأن الحلول الفنية ـ على أهميتها وحاجة العمل الإسلامي إليها – لا تكفي. فالدولة الإسلامية دولة فكرة ومبدأ، قبل أي شيء آخر.

- وأن تعترف بموقعها الحرج في المكان، إقليميا ودوليا، فتتحمل مسؤوليتها بوضوح، وتنأى بنفسها عن أسلوب المغامرات والمهاترات والتخبط والتورط.

- وأن تعترف بموقعها الحرج في الزمان ـ حاملة لراية الإسلام أيام غربته ـ فتعضد ذلك بمزيد من الإقدام والتوكل والحكمة والدراية.

لقد كسبت الحركة الإسلامية في السودان معركة «الديناميت»، فانتزعت السلطة من أيدي المدنيين العاجزين والعسكريين المتربصين، وهزمت فلول الشيوعيين المتمردين، وصدت جيوش الغزاة المعتدين.. ويبقى عليها أن تكسب معركة «الحق»، وأن تحيل ذلك التركيب الميمون من القوة والحق أداة لصناعة التاريخ، ولبناء الهوية والشرعية..

إن كل الدلائل تشير إلى أن السودان مقبل على مرحلة جديدة بعد اكتشاف النفط فيه، بحيث تحول من كانوا خائفين منه إلى طامعين فيه، وتغير مدلوله الجغرافي تغيرا استراتيجيا لا يخفى على القادة الإسلاميين السودانيين. فهل ستكون مرحلة ما بعد الرابع من رمضان مرحلة فهم ووعي بأبعاد هذا الواقع الجديد محليا وإقليميا ودوليا؟؟

ذلك ما نرجوه ونأمله، ونحن واثقون من أن الحركة الإسلامية السودانية لا تزال قادرة على مواجهة معضلات بلدها بحكَمتها المعهودة،

ووعيها بحركة الزمان وحدود المكان.

وإذا كانت عبرة المستقبل بالنسبة للحركة السودانية هي أن «الديناميت» بغير حق لا يفيد، وأن الحلول الفنية لا تكفي، فإن العبرة بالنسبة للحركات الإسلامية الأخرى هي أن الحق بغير «الديناميت» لن ينتصر، وأن «الفكر الفني الذي يعجل بحركة التاريخ» أمر لا مناص منه في عصر السرعة والتكنلوجيا.

لقد قال محمد إقبال منذ مطلع القرن العشرين: «إن الدين بغير قوة مجرد فلسفة».. لكن صيحات ذلك المؤمن الحكيم لم تجد آذانا صاغية وقلوبا واعية.

ولكي تكون الحركات الإسلامية على مستوى التحديات، فإن عليها الانتباه للمعاني التالية:

- استيعاب العلاقة الجدلية بين المبدأ والمنهج، والإدراك العميق لضرورة حسن إعداد الوسائل وشحذ المناهج.

- مزيد من المرونة والروح العملية، والابتعاد عن التنظير في غير طائل، ونبذ الأفكار الذهنية المجردة، التي لا تعكس واقعا، ولا تلبي حاجة موضوعية.

- استيعاب خبرات العصر، في مجال التنظيم والتخطيط والفكر الاستراتيجي والسياسي، تجنبا لأي تخلف في المناهج يضر بالمبادئ.

- التحرر من أسر الأشكال التنظيمية، والحذر من الجمود على ما لم يعد مناسبا، ولا مواكبا لمقتضيات العمل وضرورات التجديد.

- تحقيق الشورى في أمر الحركة كله، وخصوصا في مجال البناء القيادي، واجتناب أي استبداد مادي أو معنوي.

- فهم الواقع المحلي والإقليمي والدولي، كما هو، لا كما نريده، والتزام روح المبادرة والإيجابية في التفاعل مع الدولة والمجتمع.

- التحرر من الروح الحزبية، والارتفاع إلى مستوى حمل الأمانة، وتمثيل

الأمة، بدلا من التقوقع في أطر التنظيم وفكره.

- الاعتراف بالتنوع والاختلاف بين المجتمعات الإسلامية والتجارب الإسلامية، وبناء علاقات تناصر وأخوة، دون وصاية أو مصادرة.

لقد آن الأوان لأبناء الحركات الإسلامية أن يحرروا أنفسهم من صورة ذلك الإسلامي الأبله الذي ينادي بتغيير الكون، وهو لا يدرك ما يدور في محيطه القريب، تقوده رغبة بغير عزم، ويحركه حماس بغير خبرة.. يشعل الحروب في كل مكان ويخسرها، ويستفز العالم كله، على قلة زاد، وضعف استعداد.. فهل يفلحون في ذلك؟؟

ذلك ما نرجوه ونأمله، ونحن ندرك أن الحركات الإسلامية تضم بين جنباتها خيرة أبناء الأمة، وأحسنهم التزاما أخلاقيا، وتأهيلا فكريا، وأوفرهم طاقة، وأكثرهم استعدادا للبذل والاجتهاد والجهاد.. ثم هي قبل ذلك كله تستمد من مدد الله الذي لا ينفد، وتثق في نصره الذي لا يتخلف.. وما عليها إلا أن تكون في مستوى المسؤوليات والتحديات، فتستحق نصر الله العزيز الحميد..

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مسرد بأهم الأحداث
في تاريخ الحركة الإسلامية في السودان
(١٩٤٠ ـ ١٩٩٠)

١٩٤٦: تأسيس «حركة التحرير الإسلامي» النواة الأولى للحركة الإسلامية في السودان، وقد انضاف إليها رافد الطلاب الإسلاميين القادمين من مصر.

١٩٥٢: وصول وفد من الإخوان المصريين يعرض على «حركة التحرير الإسلامي» الوحدة العضوية مع الإخوان في مصر، ولم ينجح الوفد في ذلك.

١٩٥٤: انعقاد «مؤتمر العيد» الذي توصل إلى صيغة وسط في العلاقة بالإخوان المسلمين في مصر، تؤكد الارتباط الفكري، والاستقلال التنظيمي، وتبني اسم «الإخوان المسلمين».

١٩٥٥: تأسيس جبهة الميثاق الإسلامي التي كانت أول واجهة سياسية عملت الحركة من خلالها، وكان من أهم إنجازاتها المشاركة في إسقاط عبود، ومشروع الدستور الإسلامي.

١٩٥٩: المراقب العام للحركة الرشيد الطاهر، يتزعم محاولة انقلابية فاشلة دون إعلام القادة الآخرين. وتنتهي المحاولة بإعدام الضباط

المشاركين، وسجن الرشيد، وعزله من قيادة الإخوان.

١٩٦٣: اشتركت الحركة في حملة شعبية ضمن «الجبهة المتحدة» لأحزاب المعارضة، وانتهت الحملة بتنحي الجنرال عبود عن السلطة في العام الموالي.

١٩٦٤: مشاركة الحركة بوزير في الحكومة الانتقالية التي خلفت عبود، ثم انتخابات عامة حصلت الحركة ـ جبهة الميثاق ـ فيها على ٥ مقاعد فقط من أصل ٢٣٢.

١٩٦٥: شن الحركة حملة واسعة بمساندة من حزب الأمة والحزب الاتحادي ضد الحزب الشيوعي السوداني، انتهت بحله، وطرد قادته من البرلمان.

١٩٦٨: انتخابات عامة، حصلت الحركة الإسلامية فيها على ثلاثة مقاعد فقط، في ظروف انشغال بنزاعات قيادية داخلية واستقطابات فكرية بين السياسيين والتربويين.

١٩٦٩: استولى النميري على السلطة، فوأد مشروع الدستور الإسلامي الذي ناضلت الحركة من أجله عدة أعوام، وزج بالعديد من قادتها وأبنائها في السجون.

١٩٧٠: شاركت الحركة إلى جانب الأنصار في المواجهة الدامية مع قوات النميري في الجزيرة (أبا) وفقدت أحد أبرز قادها في المواجهة، وهو الدكتور محمد صالح عمر.

١٩٧١: بعد فشل انقلاب حاوله الحزب الشيوعي، بدأ النميري يتقرب من الإسلاميين، فزار الترابي في معتقله، وخفف سجن قادة الحركة، وأطلق سراح العديد من أبنائها.

١٩٧٢: أطلق النميري سراح قادة الحركة: الترابي، وياسين عمر الإمام، والصادق عبد الله عبد الماجد، وبدأ يخفف القيود على عمل الحركة.

١٩٧٣: نشطت الحركة في «انتفاضة شعبان» ضد نميري، مما أدى إلى إعادة اعتقال قادتها، وبداية موجة قمع جديدة في صفها.

١٩٧٤: انتقل نشاط الحركة السياسي إلى الخارج ضمن «الجبهة الوطنية» واشترك عدد من أبنائها في التدريب في معسكرات «العوينات» بليبيا، استعدادا للانقضاض على النميري.

١٩٧٥: شاركت الحركة ضمن «الجبهة الوطنية» ـ في محاولة انقلابية بقيادة المقدم حسن حسين يوم ٩/٥، لكن المحاولة باءت بالفشل بعد حوالي ساعتين فقط.

١٩٧٦: شاركت الحركة ضمن «الجبهة الوطنية» ـ في محاولة انقلابية أخرى بقيادة العميد أنس عمر، ثم في محاولة غزو للسلطة يوم ٧/٢، وفي نفس العام بدأ النميري يتجه وجهة إسلامية.

١٩٧٧: التقى النميري بالصادق المهدي (٧/٧) في محاولة للصلح، فأعلنت الحركة الإسلامية الانسحاب من «الجبهة الوطنية» وقررت أن تسير مستقلة في نهج المصالحة.

١٩٧٨: بدأت الحركة تجني ثمار المصالحة، فأتيح لها إنشاء عدد من الواجهات والمنظمات، وعين الترابي نائبا عاما، ثم مستشارا للرئيس مرتين في الأعوام التالية.

١٩٨٠: أعلن الصادق عبد الله عبد الماجد استقالته، وإنشاء تنظيم مستقل. في خطوة اعتبرتها الحركة ضغطا من «التنظيم الدولي للإخوان المسلمين» على الحركة لإرغامها على البيعة له.

١٩٨٥: غدر النميري بحلفائه الإسلاميين وزج بهم في السجون، واستلم الفريق سوار الذهب وهو رجل إسلامي - زمام السلطة، وشكل حكومة مؤقتة من المدنيين والجيش.

١٩٨٦: أول انتخابات تعددية منذ العام ١٩٦٩، فازت فيها الحركة بأربعة وخمسين مقعدا، وأهلها ذلك لقيادة المعارضة حينا، والاشتراك

في الحكومة حينا آخر.

١٩٨٩ : وزير الدفاع السوداني ورئيس أركانه يقدمان احتجاجا للصادق المهدي على اشتراك الإسلاميين في السلطة، والإسلاميون يستولون على السلطة، في «ثورة الإنقاذ الوطني».

مسرد بأهم الأحداث السياسية
في تاريخ السودان الحديث
(١٨٨٠ ـ ١٩٨٩)

١٨٢٠: دخول الجيش العثماني ـ المصري إلى السودان، بأمر من حاكم مصر يومها محمد علي باشا، وتأسيس إدارة محلية.

١٨٨١: اندلاع ثورة محمد أحمد المهدي ضد الانكليز، والتي انتهت بانسحاب الأتراك والمصريين ومقتل القائد الانكليزي «جوردون» في الخرطوم.

١٨٨٥: وفاة محمد أحمد المهدي، واستلام الخليفة عبد الله مقاليد الأمور من بعده لمدة ثلاثة أعوام، من عاصمته «أم درمان».

١٨٩٦: بداية غزو انكليزي ـ مصري جديد للسودان بقيادة الجنرال هربرت كتشنر. وقد استمرت المنازلة بين الجيش الغازي والمهديين لمدة سنتين.

١٨٩٨: تمكن الجيش الإنكليزي ـ المصري من سحق أتباع المهدي «الأنصار» في معركة «أم درمان».

١٨٨٩: إعلان الوصاية الإنكليزية المصرية على السودان، من خلال اتفاقية مشتركة بين الطرفين.

١٩٢٢: استقلال مصر عن التاج البريطاني، مع إبقاء مصير السودان معلقا، دون بت في ضمه لمصر، أو استقلاله.

١٩٢٤: وقوع «انتفاضة ١٩٢٤» التي انتهت بطرد بريطانيا لعدد من الضباط والموظفين المصريين من السودان، وتدعيم السلطة المحلية.

١٩٣٠: اعتماد السلطة البريطانية ما عرف باسم «السياسة الجنوبية» التي استهدفت من خلالها فصل الجنوب السوداني عن الشمال لغويا وثقافيا.

١٩٣٦: توقيع اتفاقية دفاع مشترك عن السودان بين مصر وبريطانيا، وسماح بريطانيا برجوع بعض الموظفين المصريين إلى السودان.

١٩٣٨: تأسيس مؤتمر الخريجين برئاسة إسماعيل الأزهري، الذي أصبح فيما بعد أول رئيس للدولة السودانية المستقلة.

١٩٤٢: تقديم مؤتمر الخريجين مذكرة إلى السلطة البريطانية، تتضمن تصور المؤتمر لمصير السودان بعد الحرب العالمية، ورفض بريطانيا للمذكرة.

١٩٤٥: تأسيس حزب الأمة، بإشراف من عبد الرحمن المهدي، نجل محمد أحمد المهدي، وقائد طائفة الأنصار.

١٩٤٦: توقيع مذكرة «صدقي-بيفن» بين مصر وبريطانيا حول مصير السودان، ورفع مصر مطالبتها بضم السودان إلى الأمم المتحدة دون جدوى.

١٩٤٧: انعقاد مؤتمر «جوبا» الذي ضم ممثلين من الجنوب والشمال، ودعا إلى وقف «السياسة الجنوبية» التي تنتهجها بريطانيا، وإلى دمجهما في دولة موحدة.

١٩٤٨: افتتاح دورة «الجمعية التشريعية»، ومقاطعتها من طرف أبناء «الختمية» ومجموعة «الأشقاء» الموالين لمصر. وتعيين «مجلس تنفيذي» كل وزرائه من حزب الأمة.

١٩٥١: إعلان الحكومة المصرية إلغاء اتفاقية ١٩٣٦، وإعلانها سيادتها على السودان. بينما دعمت بريطانيا السلطة المحلية تمهيدا لاستقلال السودان.

١٩٥١: تأسيس «الحزب الإتحادي الوطني» الذي تقف وراءه الطائفة

الختمية ومختلف القوى السياسية الموالية لمصر.

١٩٥٢: ثورة يوليو في مصر، ومباحثات بين مصر وبريطانيا حول إعطاء الخيار للسودانيين في أمر الانضمام إلى مصر أو الاستقلال التام.

١٩٥٣: انتخابات عامة في السودان، ينجح فيها «الحزب الاتحادي الوطني» نجاحا كبيرا.

١٩٥٥: تحول موقف الاتحاديين إلى الدعوة للاستقلال. وانفجار مواجهات في المنطقة الاستوائية، راح ضحيتها العديد من أبناء الشمال المقيمين في الجنوب.

١٩٥٦: إعلان استقلال السودان يوم ١ يناير، وتشكيل حكومة ائتلافية من «الأمة» و«الاتحاديين» بقيادة الأزهري. ثم انشقاق «الختمية» عن الاتحاديين، وتأسيسها «حزب الشعب الديمقراطي» الذي انضم إلى حكومة جديدة يرأسها عبد الله خليل.

١٩٥٨: انتخابات عامة جاءت بتحالف «الأمة ـ حزب الشعب» إلى السلطة، ثم انقلاب الجنرال عبود في اكتوبر بدعم من رئيس الوزراء عبد الله خليل.

١٩٦٢: تأسيس منظمة «أنيانيا» الجنوبية، التي خاضت حرب عصابات ضد الحكومة المركزية في الشمال.

١٩٦٤: الإطاحة بالجنرال عبود عبر انتفاضة اكتوبر الشعبية، وتشكيل حكومة ائتلافية من كل الأحزاب السياسية بقيادة سر الختم خليفة.

١٩٦٥: استقالة سر الختم بضغط من الأحزاب في فبراير، وانتخابات عامة في ابريل أنتجت تشكيل حكومة ائتلافية جديدة بقيادة محمد أحمد محجوب.

١٩٦٧: تولي الصادق المهدي رئاسة الوزراء بعد انشطار حزب «الأمة» بينه وبين عمه قائد الأنصار يومها، الإمام الهادي المهدي.

١٩٦٩: ثورة مايو بقيادة جعفر محمد نميري، بدعم من الشيوعيين، وتشكيل «مجلس قيادة الثورة» الذي جمع كل السلطات في يده.

١٩٧٠: ثورة الأنصار في الجزيرة (أبا) ضد سلطة النميري، بقيادة الإمام الهادي المهدي، وقوات النميري ـ المدعومة من ليبيا ومصر ـ تسحق الثورة وتقتل الإمام الهادي.

١٩٧١: إعلان النميري تأسيس «الاتحاد الاشتراكي السوداني»، ومحاولة انقلابية دبرها الشيوعيون ضده، بعد خلاف بينه وبينهم حول اندماجهم في «الاتحاد الاشتراكي».

١٩٧٢: توقيع «اتفاقية أديس أبابا» بين حكومة النميري وحركة «أنيانيا» الجنوبية. وقد توقفت الحرب الأهلية بموجب الاتفاقية، وتم تطبيق الحكم الذاتي في الجنوب.

١٩٧٣: إصدار أول دستور دائم للسودان بعد فترة انتظار طويل. وكانت الخلافات بين القوى السياسية حول هوية الدولة تمنع من ذلك.

١٩٧٦: محاولة فاشلة للإطاحة بالنميري، دبرتها الأحزاب السياسية المنضوية تحت مظلة «الجبهة الوطنية»، بواسطة عناصرها المتمركزة في ليبيا.

١٩٧٧: لقاء سري في «بورتسودان» بين النميري والصادق المهدي ـ قائد «الجبهة الوطنية» حينها ـ واتفاق على مشروع المصالحة بين السلطة والمعارضة.

١٩٨٣: اشتعال حرب التمرد في الجنوب من جديد. وظهور «الجيش الشعبي لتحرير السودان» بقيادة جون غارنغ. وإعلان سلطة النميري تطبيق الشريعة الإسلامية.

١٩٨٥: الإطاحة بالنميري بعد انتفاضة شعبية، ومجلس عسكري مؤقت يتسلم السلطة بقيادة الفريق عبد الرحمن سوار الذهب.

١٩٨٦: انتخابات عامة، أدت إلى تشكيل حكومات مدنية توالي على قيادتها حزب «الأمة» و«الحزب الاتحادي».

١٩٨٩: رجوع الجيش إلى السلطة من جديد، في «ثورة الإنقاذ الوطني» التي قادها الفريق عمر حسن البشير ضمن ضباط إسلاميين.

المصادر والمراجع

المصادر:

- القرآن الكريم.

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري) تحقيق د. مصطفى ديب البغا، ط ثالثة دار ابن كثير، اليمامة ١٩٨٧.

- أبو الحسن مسلم بن الحجاج: (صحيح مسلم) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري: المستدرك علي الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط أولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٠.

- أحمد بن حنبل الشيباني: (مسند الإمام أحمد) مؤسسة قرطبة، القاهرة.

- أحمد بن شعيب النسائي: السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، ط أولى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩١.

- أبو داود سليمان بن الأشعث: (سنن أبي داود) تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

- أحمد بن حسين بن علي البيهقي: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٩٩٤.

- محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه: سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.

- محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي: (مسند أبي يعلى) تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق ١٩٨٤.

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني: (مصنف عبد الرزاق) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي ط ثانية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٣ هـ.

- عبد الله بن محمد بن أبي شيبة: المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط أولى، مكتبة الرشد، الرياض ١٤٠٩ هـ.

- محمد بن إسحاق بن خزيمة: (صحيح ابن خزيمة)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٠.

- محمد بن حبان البستي: (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان) تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط ثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

- عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي: (سنن الدارمي) تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ط أولى، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧ هـ.

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩ هـ.

- محمد شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط ثانية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥ هـ.

- محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣.

- محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت

- أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي: المدهش، تحقيق د. مروان قباني، ط دار الكتب العلمية، بيروت (بدون تاريخ).

- محمد بن أحمد بن فرح القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ط ثانية، دار الشعب، القاهرة ١٣٧٢ هـ.

- محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي ط مؤسسة الرسالة ١٤١٣ هـ.

- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن النجدي، ط ثانية، مكتبة ابن تيمية.

- أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق د. محمود الطحان، ط مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٣ هـ.

المراجع العربية:

- د. حسن عبد الله الترابي: الإيمان أثره في حياة الإنسان ط رابعة، دار القلم - الكويت ١٩٨٣م.

- الترابي: الحركة الإسلامية في السودان: التطور الكسب المنهج ط ثانية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٩٢م.

- الترابي: قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، ط أولى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٩٠م.

- الترابي: أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمة، ط أولى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٩١م.

- د. حسن مكي: حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤ - ١٩٦٩) دار الفكر، الخرطوم (بدون تاريخ)، وطبعة مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٨٤.

- د. حسن مكي: الحركة الإسلامية في السودان (١٩٦٩ - ١٩٨٥) ط ثانية، الدار السودانية للكتب، الخرطوم ١٩٩٩.

- د. حسن مكي: الحركة الطلابية السودانية بين الأمس واليوم، ط دار الفكر، الخرطوم (بدون تاريخ).

- د. الهاشمي الحامدي: الحركة الإسلامية في السودان ط دار القلم، الكويت، بدون تاريخ.

- حيدر طه: الإخوان والعسكر، قصة الجبهة الإسلامية والسلطة في السودان، ط أولى مركز الحضارة العربية ـ العلمين ١٩٩٣م.

- أبو القاسم حاج حمد: السودان، المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، ط دار ابن حزم، بيروت ١٩٩٦م.

- فؤاد مطر: الحزب الشيوعي السوداني نحروه أم انتحر، ط دار النهار ـ بيروت ١٩٧١م.

- د. التجاني عبد القادر: أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

- محمد إقبال: ديوان «جناح جبريل» ترجمة: عبد المعين الملوحي، صياغة شعرية: زهير ظاظا، ط دار إقبال للطباعة والنشر ١٩٨٩

- عمر عبيد حسنة: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، ط ثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٤.

- عبد المتعالي الجبري: لماذا اغتيل الإمام الشهيد حسن البنا؟ حقائق جديدة ووثائق خطيرة، ط ثانية، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨.

- الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، لمجموعة من المؤلفين، تحرير وتقديم د. عبد الله فهد النفيسي، ط أولى، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٩.

- الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة لمجموعة من المؤلفين، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، ط ثانية، بيروت ١٩٨٩.

- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة د. عبد الصبور

شاهين، ط خامسة، دار الفكر، دمشق ١٩٨٥.

- عبد الله البردوني: لعينيّ أمّ بلقيس، ط تاسعة ١٩٨٤.

- نلسون مانديلا: رحلتي الطويلة من أجل الحرية، ترجمة عاشور الشامس، ط أولى، موريس بورغ، جنوب إفريقيا ١٩٩٨.

- إبراهيم زهمول: الإخوان المسلمون، أوراق تاريخية (صادر عام ١٩٨٥دون إشارة إلى جهة الطبع).

- أحمد بن محمد الشامي: رياح التغيير في اليمن ط أولى، المطبعة العربية، جدة ١٩٨٤.

- مذكرات كورت فالدهايم (أربعون عاما في مسرح السياسة الدولية) ترجمة عيسى بشارة، ط أولى، دار الكرمل، عمان، الأردن ١٩٨٧.

- التقرير الاستراتيجي لمركز الأهرام عن الحالة الدينية في مصر عام ١٩٨٧

- رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة (.....).

المراجع الإنكليزية

- Abdelwahwb AL-Affendi: Turabis Revolution, Islam and power in Sudan-Gray Seal London 1989.

- Hasan AL-Turabi: Women in Islam & Muslim Society .

- Graham E. Fuller & Ian Lesser: A Sense of Siege, The Geopolitics of Islam and the West, ed. Westview Press USA 1995.

- R. Harir Dekmejian: Islam in Revolution, Fundamentalism in the Arab World, F.ED. Syracuse University Press 1985.

- Mohammed Elhachmi Hamdi: The Making of an Islamic Political Leader, Conversations with Hasan al-Turabied. Westview Press 1998.

- T. Abdou Maliqalim Simone: In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan, The University of Chicago Press 1994.

- Edward Mortimer : Faith & Power, the Politics of Islam.

- Milton Viorst: In the Shadow of the Prophet.

- Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, edited by

John Esposito.
- Asaf Hussain: Islamic Movements in Egypt, Pakistan & Iran,Mansell Publishing Limited.
- The Islamism Debate,Moshe Dayan-s Center forMiddle-Eastern and African Studies,Tel-Aviv University 1997.
- Dr. Kalim Bahadur: The Jamaa-t -I- Islami of Pakistan,Political Thought and Political Action.
- Peter K. Bechtold: Politics in the Sudan,Parliamentary and Military Rule in an Emerging African Nation, Praeger Publishers, London -Washington - New York1976.
- G. Norman Anderson: Sudan in Crisis, The Failure of Democracy, University Press of Florida USA 1999.
- K. D. D. Henderson: Sudan Republic, Fredrick A. PraegerPublishers,New York 1965.
- P. M. Holt: A Modern history of the Sudanfrom the Funj Sultanate to the present day, Grove Press, INC.New York 1961.
- Mohamed OmerBeshir: Revolution and Nationalism in the Sudan, Harper and Row Publishers,INCUSA 1974.
- Abd Assalam Sid-Ahmed: Islam & Politics in Contemporary Sudan, Martin's Press New York 1996.
- Encyclopedia Britanicaed. 1999.
- Robert Grennleaf: The Servant Leadership.
- Mansour Khalid: Nimeiriand the Revolution of Dis-May, KPI Limited, London 1985.
- Peter Woodward: Sudan (1898-1989) the Unstable State, Lynne Rinner Publishers, inc. USA 1995.
- Political Islam, Essays from Middle East Report, University of California Press, Los Angelos, USA.
- Edgar O-balance: the Secret War in theSudan 1955-1972
- Fransis M. Deng: War of Visions.
- Daniel Pipes: In the Path of God, Islam and political power.

المجلات والصحف

- International Journal of Middle Eastern Studies
- Le Monde Diplomatique..
- صحيفة "الرأي العام" السودانية اليومية

مواقع على الإنترنت

- موقع الجماعة الإسلامية في باكستان (www.jamaat.org)
- موقع مركز جافي للدراسات الإستراتيجية ـ جامعة تل أبيب (www.tau.ac.il/jcss/links.html)
- موقع مؤسسة «راند» الأمريكية للأبحاث (www.rand.org)
- موقع «معهد الولايات المتحدة للسلام» في واشنطن
- موقع فكر الدكتور علي شريعتي (www.shriati.com)
- موقع (www.witness-pioneer.org)

الفهرس

المقدمة ٥

مدخل فقه المبدأ وفقه المنهج ١٩

الفصل الأول: الملامح والروافد ٤٩

الفصل الثاني: الثنائيات الكبرى ٩١

الفصل الثالث: البنية الهيكلية ١٣٩

الفصل الرابع: البناء القيادي ١٨٧

الفصل الخامس: العمل في المجتمع ٢٣٥

الفصل السادس: العلاقة بالسلطة ٢٨٧

الفصل السابع: العلاقة بالحركات الاسلامية

خاتمة خلاصات للزمن الآتي ٣٩١

مسرد بأهم الأحداث في تاريخ الحركة السلامية في السودان

(١٩٤٠ ـ ١٩٩٠) ٣٩٩

مسرد بأهم الأحداث السيساسية في تاريخ السودان الحديث

(١٨٨٠ ـ ١٩٨٩) ٤٠٣



محمد بن المختار الشنقيطي

من مواليد الجمهورية الاسلامية الموريتانية - عام ١٩٦٦

التحصيل الدراسي:

- ١٩٧٢ - ١٩٨١: حصل على اجازة في حفظ القرآن الكريم ورسمه وضبطه، وقراءته على مقرئ الإمام نافع بروايتيْ ورش وقالون.
- ١٩٨١ - ١٩٨٥: صحب عدداً من العلماء الموريتانيين وأخذ عنهم طرفا من مختلف العلوم الشرعية والعربية، خصوصا الفقه والأصول والنحو.
- ١٩٨٥ - ١٩٨٩: حصل على شهادة المتريز (الباكالوريوس) في الشريعة الاسلامية، تخصص الفقه والأصول.
- ١٩٩١ - ١٩٩٤: حصل على شهادة المتريز (الباكالوريوس) في الترجمة (عربية - فرنسية - انكليزية).

التجربة المهنية

- ١٩٨٩ - ١٩٩٦: عمل مدرساً للتربية الاسلامية والأدب العربي بالثانويات الموريتانية
- ١٩٩٠ - ١٩٩٧: عمل محررا ومترجما ورئيس تحرير في العديد من الصحف الموريتانية. (الاصلاح - الضياء - القلم..).
- ١٩٩٧ - ١٩٩٩: عمل مدرساً لمادتي التفسير (ابن كثير) والنحو (ابن مالك) بجامعة «الايمان» وباحثاً متعاوناً بـ «المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية» في صنعاء (الجمهورية اليمنية).
- ١٩٩٩ - ٢٠٠١: عمل مدرساً لمبادئ الاسلام، واللغة العربية للناطقين بالانكليزية في المركز الاسلامي بواشنطن (العاصمة) والجامعة الأمريكية المفتوحة (فرع فلاديلفيا) والمركز الاسلامي في مودستو (كاليفورنيا). ويعمل حالياً مديراً للمركز الإسلامي في مدينة «لَباكْ» (تكساس - الولايات المتحدة الأمريكية).

DAR ALHIKMA
Publishing and Distribution



88 Chalton Street, London NW1 1HJ Tel: 44 (0) 20 7383 4037 Fax: 44 (0) 20 7383 0116
E-Mail: al_hikma_uk@yahoo.co.uk